

علم التوحيد

عند مذاهب المتكلمين

د. عبد الحميد علي عز العرب

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

جامعة الأزهر

دار المنار

د. عبد الحميد علي عز العرب
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الأزهر

علم التوحيد

عند خلص المتكلمين

الجزء الأول

١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م



دار المنار للنشر والتوزيع
٩ شارع الباب الأخضر – ميدان الحسين
ص. ب ٦١ هليوبولس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرســـلين ، سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد ...

فقد شرح الله الصدر ، وهيأ لى الأسباب ، أن أكتب فى علم التوحيد ، الذى هو من أشرف العلوم غاية ، وأجلها مقصدا ، وكيف لا ، والتوحيـــد جوهره ، وهو الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وأساس بعثه كل نبى ، ورسالة كل رسول ، وقد اعتمدت فى هذه الدراسة على كتب ذلك الفن التى لم يشأ أصحابها ان يمزجوا ذلك العلم بالفلسفة الالهيـــة ، اللهم الا بعض الكتب اليسيرة التى اضطررت للأخذ منها ، والاعتماد عليها .

وقد اشتمل هذا الجزء على أربعة فصول :

أما الفصل الأول : فقد كان فى التعريف بعلم التوحيـــد : أســـبابه ، ونشأته وأطواره ، وتعريفاته ، وموضوعه ، والفرق بينـــه وبين الفلسفة الالهية ، وأهميته ، وأسماؤه ، والعلل الكامنة وراءها .

وأما الفصل الثانى : فقد كان فى علم التوحيد بين أنصاره وخصومه ، حيث اشتمل على أدلة كل من الفريقين ، وأخيرا اهمية هذا العلم فى عصرنا الحـــديث .

واما الفصل الثالث : فقد اشتمل على خمسة مباحث : الأول فى الحكم العقلى واقسامه ، والثانى فى التكليف والمكلفون وما يجب عليهم ، **والثالث فى** المعرفة والتقليد ، والرابع فى أول الواجبات على المكلفين ، **والخامس فى** الايمان والاســـلام .

اما الفصل الرابع : فقد كان فى الالهيات ، وقد اشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث : أما التمهيد ففى مقاصد علم التوحيد ، وحدود البحث ، وما يجب له تعالى ، وتقسيمات الصفات الواجبة له تعالى .

وأما المبحث الأول ففى الصفة النفسية (الوجود) .

وأما المبحث الثانى ففى الصفات السلبية ، وقد اشتمل على أربعة مطالب وخاتمة : الأول فى صفتى القدم والبقاء ، والثانى فى صفة المخالفة للحوادث ، والثالث فى صفة القيام بالنفس ، والرابع فى صفة الوحدانية ، والخاتمة فى تنزيهات الله تعالى :

وأما المبحث الثالث ففى صفات المعانى ، وقد اشتمل على تمهيد وستة مطالب : أما التمهيد فقد اشتمل على تعريفها ، وحكم العلماء عليها نفيا واثباتا . وأما المطلب الأول ففى صفة القدرة ، والثانى فى صفة الارادة والفرق بينها وبين الأمر والعلم والرضا ، والثالث فى صفة العلم ، والرابع فى صفة الحياة ، والخامس فى صفتى السمع والبصر ، والسادس فى صفة الكلام .

والله أسأل أن يكون لنا وللمسلمين عونا وسندا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم .

المؤلف

د . عبد الحميد على عز العرب

القاهرة فى فجر يوم النحر ١٤٠٧ هـ

الفصل الأول

فى التعريف بعلم التوحيد

لم يكن علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وليد ثقافة وافدة ، جاءت نتيجة للمد الاسلامى ، واجتياحه الممالك المجاورة ، ولا مجموعة أفكار مترجمـــة ، تناقلتها اللغات ، لغة بعد أخرى ، حتى وصلت الى لغتنا العربية ـ كما هو حال بعض العلوم الأخرى ــ وانما نشأ هذا العلم فى البيئة الاســلامية ، وتربى وترعرع فى جو اسلامى خالص ، فمصدره الأول : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ، ﷺ ، ولذلك اعتبره بعض الباحثين هو الفلسفة الاسلامية الحقة ، ولكن ذلك لا يعنى أنه لم يتأثر بالثقافات الأخرى الأجنبية ، لا سيما الفلسفة اليونانية .

وسنتناول فيما يلى الموضوعات التالية :

أسباب علم الكلام ، نشأته وأطواره ، تعريفاته ، موضوعه ، الفرق بينه وبين الفلسفة الالهية ، اهميته ، وأسماؤه والعلل الكامنة وراءها .

أولا ــ اســـبابه :

يمكن رد الأسباب التى أدت الى ظهور علم الكلام ، وارتقائه حتى صار علما مستقلا ذا قواعد واصول ، الى قسمين اثنين : اســـباب مباشرة ، وأخرى غير مباشرة .

أما الأسباب المباشرة : فيمكن ردها ، كذلك الى سببين رئيسيين :

الأول : ان القرآن الكريم بجانب دعوته الى النظر العقلى ، والتأمل الذهنى ، فى عجائب الكون الفسيح ، داعيا الانسان أن يصل ــ من خلال ذلك ــ الى الايمان بمدبر حكيم ، خلق الخلق على غير مثال سبق ،

والى جانب ما قدمه من العقائد الصحيحة ، التى يجب اعتناقها ، والتى اذا ما قرنها المرء بالأعمال الصالحة ، فقد ضمن لنفسه سعادة الدنيـــا والآخـــرة .

الى جانب ذلك كله ، فقد عرض القرآن الكريم للأديان ، والملل والمذاهب والنحل ، التى شاعت أيام الرسول ﷺ ، ونقضها ، ورد عليها وبين ما أصاب الأديان الموجودة قبل الاسلام من تحريف ، وما قام به معتنقوها من انحراف عن الجادة الصحيحة ، والصراط المستقيم .

وحكى مقالة قوم انكروا الأديان والملل ، بما فى ذلك الالهيات ، والنبوة ، والحياة الآخرة ، وابطـل مقالتهم ، وبين أنها ليســت الا دربا من دروب الحماية ، وجريا وراء متاهات الظنون : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيـا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » .
(الجاثية : ٢٤)

وعرض للشرك بمختلف صوره ، وشتى مظاهره ، ورد على المشركين وأبطل دعواهم : فمن المشركين من اله الكواكب ، واتخذها لله شريكا ، فرد عليهم بمثل آية ابراهيم ، عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لأن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومى انى برىء مما تشركون انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا مسلما وما أنا من المشركين » . (الأنعام : ٧٦ — ٧٩)

وكان من المشركين من اله عيسى عليه السلام ، واتخذه ابنا لله عز وجل فرد عليهم ، مبينا انه : اذا كانت شبهتهم فى ذلك ، أن عيسى عليه السلام خلق من غير اب ، — وهو ليس الا مظهرا من مظاهر قدرة الله تعالى ، الذى

يقول للشيء كن فيكون — فان هناك ما هو أعجب منه ، وهو آدم عليه السلام ، فقد خلق من غير أم ولا اب : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » . (آل عمران : ٥٩)

وحمل القرآن الكريم على عبدة الأصنام والأوثان ، ورد عليهم بمثل آية ابراهيم عليه السلام فى مناظرته لعبدة الاصنام : « قال هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون » . (الشعراء : ٧٢ — ٧٣)

وقرر حال عبدة الأصنام من العرب فى عهده ، ﷺ ، ورد عليهم : « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون » . (يونس : ١٨)

وحكى عن قوم انكارهم النبوة عامة ، ونبوته ، ﷺ ، خاصة ، بدعوى بشرية الرسل : « أبعث الله بشرا رسولا » . (الاسراء : ٩٤)

ورد عليهم بمثل قوله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن النـــاس » . (الحج : ٧٥)

كما عرض القرآن الكريم لمسائل الجبر والاختيـــار والتكليف ، وأبان الحجة فيها ، فحكى مقالة المنافقين يوم أحد : « هل لنا من الامر من شىء » و « يقولون لو كان لنا من الأمر شىء ماقتلنا هاهنا » . (آل عمران : ١٥٤) ورد عليهم بقوله تعـــالى : « قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتـــل » . (آل عمران : ١٥٤)

وأمر القرآن الكريم رسول الله ، ﷺ ، بالدعوة الى الاسلام ، وبين له المناهج والأساليب التى يسلكها فى تلك الدعوة : « أدعو الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » . (النحل : ١٢٥)

« فكان طبيعيا أن ينهج علماء الملة هذا المنهج ، فيردوا على المخالفين ، ويتوسعوا فى الدفاع ، لتوسع المخالفين فى الهجوم ، ويجـــددوا الحجج فى

الرد ، كلما جدد المخالفون الحجج فى الطعن ، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام »(١) .

الثانى : أنه بعد ان مكن الله لدينه فى الأرض ، وفرغ المسلمون من فتح الممالك المجاورة لجزيرة العرب ، وهدات عاصفة العداوة من حولهم ، واتسعت لهم أبواب الرزق ، وطاب عيشهم ، أخذوا يتفرغون للبحث فى الدين والتعمق فيه ، فأثاروا خلافات دينية ، واجتهدوا فى بحثها ، وحاولوا التوفيق بينها : « فقد كاد ينقضى العصر الاسلامى الأول فى ايمان ، لا يغتوره كثير من الجدل . فلما هدأ الناس ، أخذوا ينظرون ويبحثون ، ويتوسعون فى النظر والبحث ، ويجمعون بين الأشباه والنظائر ، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات ، فكان ذلك يستتبع حتما اختلاف وجهة النظر ، فاختلاف الآراء والمذاهب ، ولنسق لذلك مثلا :

ان المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره ، ويؤمنون بأن الانسان مكلف بما أمره الله به ، وكان ايمانهم بذلك ، ايمانا قويا ، مجملا من غير تعمق فى بحث ، ولا تفلسف فى نظر ، فجاء من بعدهم يجمعون الآيات الواردة فى هذا الموضوع ويفلسفونها :

فرأوا من ناحية ان الله تعالى يقول مثلا : « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » . (البقرة : ٦)

ويقول : « ذرنى ومن خلقت وحيدا ، وجعلت له مالا ممدودا ، وبنين شهودا ، ومهدت له تمهيدا ، ثم يطمع أن أزيد ، كلا انه كان لآياتنا عنيدا ، سأرهقه صعودا » . (المدثر : ١١ — ١٧)

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص ٢ .

ويقول : « تبت يدا ابى لهب وتب ، ما اغنى عنه ماله وما كسب ، سيصلى نارا ذات لهب » . (المسد : ١ — ٣)

فقالوا ان هذه الآيات ، وامثالها ، يدل ظاهرها على الجبر والتكليف بما لا يطاق ، وقد اخبر الله فى كل من الآيتين الأخيرتين عن شخص معين انه لا يؤمن قط ، ومع هذا كلفه الايمان .

ومن ناحية أخرى ، ملىء القرآن بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الايمان :

« وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » . (الاسراء : ٩٤)

وقال تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . (النساء : ١٦٥)

« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » (النساء : ٣٩)

فكيف التوفيق بين هذه الآيات جميعا ؟

وهل الانسان مجبرا ومختارا ؟

وهكذا جمعوا الآيات التى ظاهرها بالخلاف ، واخذوا يبحثونها البحث العلمى الفلسفى ، ويوازنون بينها ، فأواهم ذلك الى خلاف طويل ، وجدال عميق » (١) .

ومثل ذلك قد حدث بالنسبة للنصوص المتشابهة ، حيث ادى البحث فيها الى اختلاف وجهات النظر ، وتعددها .

« وهكذا ، نرى كيف ادى البحث العلمى ، فى هذه المسائل ، الى الاختلاف فى الحجج ، والاختلاف فى المذاهب ، مما كان اساسا من اسس علم الكلام » (٢) .

---

(١) المرجع السابق : جـ ٣ ، ص ٣ — ٤ .

(٢) يرى المرحوم الأستاذ / احمد امين أن الخلاف حول المسائل السياسية ، من بين أسباب قيام علم الكلام ، ولكننى لا اشاركه رايه هذا ، لأن هذه المسائل منقطعة الصلة بأمور العقيدة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

واما الأسباب غير المباشرة : فيمكن ردها الى ثلاثة أسباب :

الأول : انه قد دخل فى الاسلام بعد الفتوح الاسلامية ، الكثير من أرباب الديانات الأخرى ، مثل : اليهودية ، والنصرانية ، والمانوية ، والزرادشتية، والبراهمة ، والصابئة ، وغيرها ، ومن هؤلاء الذين دخلوا فى الاسلام من كانوا علماء فى تلك الديانات ، وقد يكون فيهم من لم تخلص للاسلام سريرته ، ولم تطب به نفسه ، بل ربما دخل فى الاسلام من أيقن أن السيف لم يعد طريقة ناجحة فى مقاومة الاسلام ، فتفنن طريقة جديدة يهدم بها الاسلام من داخله ، فأتى بمسائل ومشكلات من دينه القديم ، وطرحها على بساط البحث ، فتناولها علماء الاسلام بالدراسة والتحليل ، ومن ثم ، تعددت حولها الآراء والمذاهب ، فساعد ذلك على قيام ما سمى ، فيما بعد ، بعلم الكلام .

والثانى : أن الفرق الاسلامية الأولى ، وخاصة المعتزلة ، جعلت من اهم أغراضها الدعوة الى الاسلام ، والرد على المخالفين ، وما كان يتسنى لهم الرد ، الا بعد الاطلاع على أقوال وأدلة هؤلاء المخالفين ، فدفعهم ذلك الى الاحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها ، فأصبحت البلاد الاسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء ، وكل الديانات ، ويتجادل فيها .

ولا شك أن الجدل يستدعى النظر والتفكير ، ويثير مسائل تستدعى التأمل ، وتحمل كل فريق على الأخذ — بما صح عنده — من قول مخالفه .

وكانت بعض الأديان ، وخاصة اليهودية والنصرانية ، قد تسلحت بالفلسفة اليونانية ، ففيلون اليهودى (٢٥ ق م — ٥٠ م) كان من أوائل من فلسف اليهودية فى الاسكندرية ، وكليمان الأسكندرى (ولد نحو سنة ١٥٠ م) ، واوريجين (١٨٥ — ٢٥٤ م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلاطونية الحديثة ، وتبعهم كثير من النصارى النساطرة . وقد أدى هذا الى أن يلجأ المعتزلة الى مثل السلاح الذى لجأ اليه خصومهم .

ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة ، وامثالهم ، وبين الملل الأخرى ، نشأت بين المسلمين اقوال مختلفة ، فكان ذلك سببا من أسباب تضخم علم الكلام .

والثالث : وهو ناتج من السبب الذى قبله — وهو حاجة المتكلمين الى الفلسفة لوقوفهم أمام خصومهم يجادلونهم بمثل حججهم — ويتمثل فى اضطرار المتكلمين الى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية ، وينتفعوا بالمنطق واللاهوت اليونانيين ، فنرى « النظام » يقرأ كتابات أرسطو ويرد عليها ، و « أبا الهذيل العلاف » كذلك . ونرى كثيرا من المعتزلة يتكلمون فى الطفرة والتولد ، والجوهر والعرض ، والجوهر الفرد ، ونحو ذلك ، من المسائل التى تعد من صميم الفلسفة اليونانية ، وتدخل فى بحوث المتكلمين .

هذه الأسباب المباشرة وغير المباشرة ، السابقة الذكر ، تعاونت كلها ، على قيام علم الكلام ، علما مستقلا ، قائما بذاته .

ثانيا — نشأته وأطواره :

اصطلح علماء المسلمين ، على أن يسموا الأحكام الشرعية العملية ، المستنبطة من أدلتها التفصيلية ، باسم « علم الفقه » وان يضعوا الامور المتعلقة بالعقيدة ، تحت اسم « علم الكلام » ، أو « علم التوحيد » ، كما سيتجلى ذلك فيما بعد . ومن ثم ، كان لزاما علينا ، ونحن نؤرخ لعلم الكلام ، أن نتتبع حال العقيدة الاسلامية منذ بعثته ، ﷺ ، حتى أصبح ذلك العلم فنا ، ذا قواعد وأصول ، كما هو عليه الآن .

العالم قبل الاسلام

شهد العالم قرب ظهور الاسلام ، أسوأ عصر ، من الاضمحلال والانحلال وسوء الحال ، لا سيما فى الجانب الدينى . فالديانتان السماويتان الكبريان : اليهودية والمسيحية ، قد عبث بهما اربابهما ، من الأحبار والرهبان ، فبدلوا فيهما ما بدلوا ، وحرفوا فيهما ما حرفوا ، حتى صارتا الى الوضعية ، اقرب من كونهما ، وحى الله المعصـــوم .

ولقد فازت شبه الجزيرة العربية ، بالنصيب الأكبر ، من ذلكم التردى الدينى ، فعبادة الأوثان والأصنام ، وتقديسها ، كانت هى الدين ، الذى كان يدين به أبناؤها العرب ، الذين كانوا يعتقدون خطأ ، أن معبوداتهم تلك ، شفعاء لهم عند الله تعالى ، اللهم الا طائفة يسيرة منهم ، هالها ما عليــه قومها ، من عبادة هذه الأوثان والأصنام ، فراحت تلتمس هـــداها فى ملة أخرى : فكان منهم من تنصر ، ومنهم من تحنف ، أى عبد الله على ما تبقى من دين ابراهيم ، عليه السلام .

وقد ظل الأمر كذلك ، حتى اذن الله ، لفجر الهداية ان يبزغ ، ولشمس النبوة أن تشرق ، من جديد ، فكان محمد ، ﷺ ، النبى الأمى ، الذى ارسله الله تعالى بالاسلام ، مكملا به الدين ، متما به النعمة .

قال تعالى : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » (المائدة : ٣) (١) .

روى الطبرى ، عن ابن عباس ، فى تفسير هذه الآية ، قال : اخبر الله نبيه ، ﷺ ، والمؤمنين ، انه قد اكمل لهم الايمان ، فلا يحتاجون الى زيادة أبدا ، وقد اتمه الله عز وجل ، فلا ينقصه ابدا ، وقد رضيه ، فلا يسخطه أبدا (٢) .

---

(١) هذه الآية نزلت قبل موته ، ﷺ ، باحدى وثمانين ليلة .

(٢) الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة . ص ٢٧٠ .

امهات العقائد في دين الاسلام

كان من الطبيعي ، قبل ان يدعوا الناس رسول الله ، ﷺ ، الى صالح الاعمال ، وحميد الصفات ، ونبذ كل ماهو سيء ومرذول ، ان يدعوهم الى ما يجب أن تدين به نفوسهم ، وتطمئن اليه قلوبهم ، حتى يستجيبوا لما يدعوهم اليه ، من أوامر الشرع ونواهيه ، ومن ثم ، فقد دعاهم الى الايمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، قال تعالى : « ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون » .

(البقرة : ١٧٧)

الايمـــان بالله :

دعاهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أول ما دعاهم ، الى الايمان باله موجود ، لا يطرأ عليه العدم ، وجوده من غير بداية ، والى غير نهاية ، لا يشوبه الحدوث ، ولا يعتريه الفناء ، فهو القـــديم ، الذى لا اول له ، الباقى ، الذى لا آخر له .

قال تعالى : « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهـــو بكل شىء عليم » . (الحديد : ٣)

ومع كمال وجوده ، تعجز الخلائق عن رؤيته ، فهو لا يدرك بحس ، ولا ينال بوهم ، ولا يحده خيال .

قال تعالى : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصـــار وهـــو اللطيف الخبـــير » . (الانعام : ١٠٣)

آياته طريق معرفته ، قال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » . (فصلت : ٥٣)

دعا الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، الخلائق ، الى الايمان بالله أخص صفاته ، انه واحد أحد ، فرد صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد ، اقام اجلى البراهين على وحدانيته .

قال تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . (الأنبياء : ٢٢)

ونفى ، سبحانه ، عن نفسه الشريك والولد ، بعد أن الزم المشركين الملحدين ، بأسئلة لا يجدون عنها جوابا ، الا الايمان به ، والتسليم له عز وجل ، قال تعالى : « قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون ، سيقولون لله قل افلا تذكرون ، قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون لله قل افلا تتقون ، قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون ، سيقولون لله قل فأنى تسحرون ، بل أتيناهم بالحق وانهم لكاذبون ، ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » .

(المؤمنون : ٨٤ — ٩١)

وكيف يكون له ولد ؟ وهو الذى ليست له صاحبة ، قال تعالى « بديع السموات والأرض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » . (الانعام : ١٠١)

دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، للايمان بالله لا يشبه احدا من خلقه ، ولا يشبهه احد من خلقه ، بأى وجه من وجوه المشابهة ، أو المماثلة ، قال تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

الله يفتقر اليه جميع ما عداه ، وهو الغنى بذاته ، عن كل ما سواه ، قال تعالى : « . . . وان الله لغنى عن العالمين » . (العنكبوت : ٦)

اله قادر ، تام القدرة ، لا يعجزه شيء فى الأرض ، ولا فى السماء ، قال تعالى : « ان الله على كل شيء قدير » . (البقرة : ٢٠)

انشأ الخلائق وابدعها على غير مثال سبق ، قال تعالى : « بديع السموات والأرض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » .

(البقرة : ١١٧)

مريد ، علم الارادة ، لا ترهبه قوة ، ولا يقهره سلطان ، ولا يكرهه شيء ، بل الكل واقع بمشيئته واختياره ، قال تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار . . . » . (القصص : ٦٨)

وقال تعالى : « . . . ان ربك فعال لما يريد » . (هود : ١٠٧)

اله عالم بما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، قال تعالى : « الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . (الملك : ١٤)

حى ، حياة سرمدية كاملة ، خالية عن النوم والغفلة ، قال تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم . . . » .

(البقرة : ٢٥٥)

سميع بلا اذن ، بصير بلا عين — بمعنى الجارحة — قال تعالى : « ان الله سميع بصير » . (المجادلة : ١)

متكلم من غير لسان ، قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » .

(النساء : ١٦٤)

وبالجملة ، فقد دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بالله ، منزه عن كل نقص ، مبرأ من كل عيب ، موصوف بصفات الكمال ، منعوت بنعوت العظمة والجلال ، قال تعالى : « هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون » . (الحشر : ٢٣)

الايمـــان بالملائكة :

كما دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن لله ملائكة ، ليسوا آلهة تستحق العبادة من دونه تعالى ، كما زعم بعض العرب ، قال تعالى : « ويوم يحشرون جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون، قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم ... » . (سبأ : ٤٠ — ٤١)

وليسوا بنات الله ، كما زعم فريق آخر ، بل لقد وبخهم القرآن الكريم على ذلك ، أيما توبيخ ، قال تعـــالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا انكم لتقولون قولا عظيما » . (الاسراء : ٤٠)

ويصل التوبيخ مداه ، والتقريع منتهاه ، فى قوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أشهدوا خلقهم ســتكتب شـــهادتهم ويسئلون » . (الزخرف : ١٩)

انما الملائكة خلق الله ، لايوصفون بذكورة ولا أنوثة ، دئبهم طاعة الله رب العالمين ، قال تعالى : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » . (الأنبياء : ٢٠)

وقال تعالى : « ... لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون » . (التحريم : ٦)

ولا يحصيهم أحد عدا ، الا الله عز وجـــل ، قال تعالى : « وما يعلم جنود ربك الا هو » . (المدثر : ٣١)

الايمـــان بالكتب :

كذلك دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن لله كتبا ، انزلها وحيا على أنبيائه ، تضمنت بيانا شافيا ، ودليلا هاديا ، لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد ، مثل توراة موسى ، وانجيل عيسى ، وزبور داود ، عليهم السلام ، ثم القرآن الكريم ، الذى نزل عليه ، صلى الله عليه وسلم ، مصدقا للكتب السابقة ، ومهيمنا عليها ، قال تعالى : « وأنزلنا

اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ... »
(المائدة : ٤٨)

الايمــان بالرسل :

كذلك دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن الله رسلاً وأنبياء ، اصطفاهم من عباده ، وفضلهم على خلقــه ، وادبهم فأحســن تأديبهم ، وجعلهم واسطة بينه وبين خلقه ، مبشرين بالثــواب لمن آمن ، ومنذرين بالعقاب لمن كفر ، حتى لا يبقى لأحد عذر ، او حجة ، يوم القيامة ، قال تعالى : « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيما » . (النساء : ١٦٥)

وبين ، صلى الله عليه وسلم ، أنه خاتم الأنبيــاء والمرســلين ، قال تعالى : « ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .
(الأحزاب : ٤٠)

كما دعا ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأنه مبعــوث للعالمين جميعا ، قال تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » . (الأنبياء : ١٠٧)

الايمان باليوم الآخر :

كما دعا الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بالدار الآخرة ، وما يجرى فيها من أحداث ومشاهد ، من نحو : البعث ، والحشر ، والحساب ، والميزان ، والصراط ، والجنة والنار .

الايمان بالقدر :

كما دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن القدر ، خيره وشره ، حلوه ومره ، من الله رب العالمين ، فما أصاب الانسان لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى انفسكم الا فى كتاب من قبــل أن نبرأها ان ذلك على الله يســير » . (الحديد : ٢٢)

الجدل والعقيدة الاسلامية

ما قدمناه كان هو أمهات العقائد ، وقد دعا اليها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، والمجادلة اللينة الهادئة ، فى غير عنف ولا حدة ، قال تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن » . (النحل : ١٢٥)

الا ان الجدل ، وان كان اسلوبا ، من أساليب الدعوة الاسلامية ، فان القرآن الكريم ، قد عرض له للحاجة ، وعلى مقدارها ، وحتى مع مخالفى الاسلام ، من أرباب الأديان الأخرى ، ما كان ليمد في حبل الجدل ، بل كثيرا ما تختم آيات الجدل ، فى القرآن الكريم ، بوجوب تسليم الوجه لله ، عز وجل ، وتفويض الأمر اليه ، قال تعالى : « فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله .. »
(آل عمران : ٢٠)

وقال تعالى : « فان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » . (الحج : ٦٩ — ٧٠)[١] .

وانطلاقا من حرص الاسلام على وحدة أمته ، واجتماع شملها ، جاء تحذيره للمسلمين من الجدل ، والتنازع فى الدين ، حتى لا يولد ذلك خصومة ، تثير عداوة وبغضاء بين القلوب . وهناك غير واحد من الأحاديث ، التى رويت عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى هذا المعنى . أخرج عن ابى الدرداء ، وابى امامة ، وانس بن مالك ، ووائلة بن الأسقع ، قالوا : خرج الينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتنازع فى شىء من الدين ، فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله ، ثم انتهرنا ، قال : « يا أمة محمد ، لا تهيجوا على انفسكم » ، ثم قال : « ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

المراء ، فان نفعه قليل ، ويهيج العداوة بين الاخوان ، ذروا المراء ، فان المراء يورث الشك ، ويحبط العمل ، ذروا المراء ، فان المارى لا أشفع له يوم القيامة ، ذروا المراء ، فانا زعيم ثلاثة ابيات فى الجنة ، وفى وسطها ، ورياضها ، واعلاها ، لمن ترك المراء وهو صادق . ذروا المراء ، فانه أول ما نهانى الله عنه ، بعد عبادة الأوثان ، وشرب الخمر . ذروا المراء ، فان الشيطان قد يئس من أن يعبد ، ولكن رضى بالتحريش ، وهو المراء فى الدين . ذروا المراء ، فان بنى اسرائيل افترقوا على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة ، وأن أمتى ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة ، كلهم على الضلالة ، الا السواد الأعظم » ، قالوا : يا رسول الله ، ومن السواد الأعظم ؟ قال : « من كان على ما أنا عليه وأصحابى » . ثم قال : « ان الاسلام بدأ غريبا ، وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء » ، قالوا : يا رسول الله ، ومن الغرباء ؟ قال : « الذين يصلحون اذا أفسد الناس ، ولا يمارون فى دين الله »(١) .

---

(١) الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة ، ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

خلافات عامة

ومع هذا النهى الصريح من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن الجدل والمراء فى الدين ، فقد بدات خلافات عامة ، تطل براسها بين المسلمين، فى حياة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، حين مرضه ، وقبيل وفاته ، وفى عهد الخلفاء الراشدين من بعده(١) .

فى مرض الرسول ، صلى الله عليه وسلم :

روى محمد بن اسماعيل البخارى باسناده ، عن عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة ، عن عبد الله بن عباس ، رضى الله عنهما ، قال : لما حضر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وفى البيت رجال ، فقال النبى ، صلى الله عليه وسلم : « هلموا ، اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده » ، فقال بعضهم : ان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد غلبه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فمنهم من يقول : قربوا يكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده . ومنهم من يقول غير ذلك . فلما أكثروا اللغو والاختلاف ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « قوموا » . قال عبيد الله : فكان يقول ابن عباس : ان الرزية كل الرزية ، ما حال بين رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب ، لاختلافهم ولغطهم »(٢) .

---

(١) راجع تفصيل هذه الخلافات : الشهرستانى : الملل والنحل . جـ ١ ص : ٢٥ — ٣٩ . بهامش الفصل . و د. محمد هراس : مناهج علم الكلام . ص ٣ . والامام / محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١١ . ومقدمة ابن خلدون . ص ٤٠٨ .

(٢) البخارى : صحيح البخارى : المجلد الثالث . جـ ٩ — ص ص ١٣٦ — ١٣٧ .

وثمة خلاف آخر ، وقع بين المسلمين ، حين مرضه ، صلى الله عليه وسلم ، ايضا . ذلك ان الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، قال : « جهزوا جيش اسامة ، لعن الله من تخلف عنه » . فقال قوم : يجب علينا امتثال امره ، واسامة قد برز من المدينة . وقال قوم : قد اشتد مرض النبى عليه السلام ، فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه ، فنصبر حتى نبصر اى شيء يكون من امره (١) .

بين وفاة الرسول والخليفة الأول :

وما ان لحق الرسول عليه السلام بالرفيق الاعلى ، حتى برزت جملة من الخلافات بين المسلمين :

ذلك ان بعض المسلمين لم يصدقوا ان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد مات ، فقد قال عمر : من قال ان محمدا مات ، قتلته بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء ، كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام . وقال ابو بكر الصديق : من كان يعبد محمدا ، فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد اله محمد ، فانه حى لا يموت . وقرا هذه الآية : « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم » . (آل عمران : ١٤٤)

فرجع القوم الى قوله ، وقال عمر : كانى ما سمعت هذه الآية حتى قراها ابو بكر .

كذلك اختلف المسلمون فى موضع دفنه ، صلى الله عليه وسلم ، فقد اراد اهل مكة ، من المهاجرين رده الى مكة ، لانها مسقط راسه ، وموطىء قدمه ، وموطن اهله ، وموقع رحله . واراد اهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة ، لانها دار هجرته ، ومدار نصرته . وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس ، لانه موضع دفن الانبياء ، ومنه معراجه الى السماء . ثم اتفقوا

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ٢١٩ بتصرف .

على دفنه بالمدينة ، لما روى عنه عليه السلام : « الأنبيــاء يدفنون حيث يموتون » .

كذلك اختلف المهاجرون والأنصار من المسلمين ، فيمن يلى الأمر بعد وفاته ، صلى الله عليه وسلم ، ولعظم الخلاف فى هذه المسألة ، يعتبره الامام الأشعرى أول خلاف حدث فى الأمة ، اذ يقول : وأول ما حدث من الاختلافه بين المسلمين ، بعد نبيهم ، صلى الله عليه وسلم ، اختلافهم فى الامامة(١) .

ولقد قال الأنصار : منا أمير ، ومنكم أمير . واتفقوا على رئيســهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركهم أبو بكر وعمر فى الحال ، بأن حضروا سقيفة بنى ساعدة ، وقال عمر : كنت أزور فى نفسى فى الطريق ، فلما وصلنا الى السقيفة أردت ان أتكلم قال : مه يا عمر ، فحمد الله واثنى عليه ، وذكر ما كنت أقدره فى نفسى ، كأنه يخبر عن غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصــار بالكلام ، مددت يدى اليه فبايعته ، وبايعه الناس ، وسكنت الثائرة ، الا أن بيعة ابى بكر كانت فلتة ، وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد الى مثلهــا فاقتلوه ، فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين ، فانهما تغرة أن يقتلان ، وانما سكتت الأنصار عن دعواهم ، لرواية ابى بكر عن النبى ، عليه السلام : « الأئمة من قريش » . وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة . ثم لما عاد الى المسجد ، انثال الناس عليه ، وبايعوه عن رغبة ، ســوى جماعة من بنى هاشم ، وابى سفيان من بنى امية ، وعلى كرم الله وجهه ، الذى كان مشغولا بما أمره النبى ، صلى الله عليه وســلم ، من تجهيزه ، ودفنه ، وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

فى عهد ابى بكر :

وما ان ولى الصديق ، رضى الله عنه ، أمر المسلمين ، حتى جدت على الساحة الاسلامية ، مسائل وأحداث ، أوجدت بين المسلمين تنازعا وخلافا ،

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ص ٣٩ .

فهذا خلاف فى امر فدك والتوارث عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ودعوى فاطمة ، عليها السلام ، وراثة تارة ، وتمليكا اخرى ، حتى دفعت عن ذلك ، بالرواية المشهورة عن النبي ، عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » .

ولعل أهم هذه الخلافات ، واعظمها شأنا ، فى عهده ، رضى الله عنه ، ما حدث حول قتال مانعى الزكاة . ذلك ان طائفة من المسلمين ، امتنعوا عن دفع الزكاة المفروضة الى الصديق ، رضى الله عنه ، بحجة انهم كانوا يؤدونها لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، باعتبار ان صلاته ، صلى الله عليه وسلم ، سكن لهم ، كما قال تعالى : « خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم ... » . (التوبة : ١٠٣)

وقد مات ، صلى الله عليه وسلم ، فلا يدفعونها لأحد بعده ، ظنا منهم ، انها ليست الا ضريبة ، فرضها عليهم الصديق ، وهو ما يأباه الشمم العربى . ولا شك ان اعداء الاسلام ، كانوا وراء ذلك الأمر ، بشكل او بلآخر . ومن هنا اعتبرهم الصديق ، رضى الله عنه ، مرتدين عن الاسلام ، لانكارهم امرا معلوما من الدين بالضرورة . واختلف المسلمون حول ما يجب نحوهم ، فقال قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة . وقال قوم : بل نقاتلهم ، واشتد الخلاف ، حتى قال ابو بكر : لو منعونى عقالا مما اعطوا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لقاتلتهم عليه . ومضى الصديق ، رضى الله عنه ، بنفسه الى قتالهم ، ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد عمر ، ايام خلافته ، الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

وثمة خلاف آخر ، هو انه حين احس ابو بكر دنو اجله ، عهد بالخلافة الى عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، فمن الناس من قال : قد وليت علينا فظا غليظا . وارتفع الخلاف بقول أبى بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة ، لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

فى عهـد عمر :

وبعد أن ولى عمر ، رضى الله عنه ، الخلافة ، وقع فى زمنه خلافات كثيرة فى مسائل : ميراث الجد والأخوة ، والكلالة ، وفى عقل الأصابع ، وديات الأسنان ، وعقوبات بعض الجرائم التى لم يرد فيها نص ، وانما اهم أمورهم الاشتغال بقتال الروم ، وغزو العجم . وفتح الله الفتوح على المسلمين ، وكثرت السبايا والغنائم ، وكانوا كلهم يصدرون عن رأى عمر . وانتشرت الدعوة ، وظهرت الكلمة ، ودانت العرب ، ولانت العجم .

وانقضى عهد عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، دون أن تحدث فيه ، سوى ما أشرنا اليه من خلافات ، الا انه حين طعنه ابو لؤلؤة المجوسى ، جعل الخلافة فى واحد من ستة ، يتشاورون فيما بينهم ، فأيهم اختاروا ، كان هو الخليفة . وكان من بين هؤلاء الستة ، على وعثمـان ، رضى الله عنهما ، وبعد أخذ ورد ، أجمعوا على خلافة عثمان ، رضى الله عنه .

فى عهـد عثمان :

وفى صدر عهد الخليفة الثالث ، رضى الله عنه ، انتظم الملك ، واستقرت الدعوة ، وكثرت الفتوح ، وامتلأ بيت المال ، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد . الا أن لين جانبه ، وضعف قبضته على زمام الحكم ، وتوليته أقاربه من بنى أمية شئون الدولة ، واسناده أهم المناصب اليهم ، واستغلالهم تلك القرابة ، فيما أتوه من أفعال ، اذ ركبوا نهابر فركبته ، وجاروا فجير عليه ، كل ذلك ، هيأ الفرصة للمغرضين ، من أعداء الدين ، لاثارة الفتنة ، واشعال نارها بين المسلمين ، فقد سجلوا عليه أحداثا ، نجحوا من خلالها ، فى تأليب بعض المسلمين عليه ، وذلك من نحو :

رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد ان طرده منها النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وبعد أن تشفع الى ابى بكر وعمر ، رضى الله عنهما ، أيام خلافتهما ، فما أجابا الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن اربعين فرسخا .

ومنها نفيه أبا ذر الغفارى الى الربذة .

ومنها تزويجه مروان بن الحكم ابنته ، وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار .

ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن ابى سرح ، بعد ان أهدر النبى عليه السلام دمه ، وتوليته مصر بأعمالها .

ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة ، حتى أحدث فيها ما احدث .

وكان أمراء جنوده : معاوية بن ابي سفيان عامل الشام ، وسعد بن ابى وقاص عامل الكوفة ، وبعده الوليد بن عقبة ، وعبد الله بن عامر عامل البصرة ، وعبد الله بن سعد بن ابى السرح عامل مصر ، وكلهم خذلوه ورفضوه ، حتى اتى قدره عليه ، وقتل مظلوما فى داره ، وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ، ولم تسكن بعد .

فى عهد على :

وبمقتل عثمان ، رضى الله عنه ، بويع على ، كرم الله وجهه ، بالخلافة، وفى عهده ازدادت الخلافات عنفا وحدة ، فكانت موقعة الجمل ، بينه وبين السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، وطلحة والزبير . وكانت موقعة صفين ، بينه وبين معاوية . ثم كان ما كان من أمر التحكيم ، وعلى اثر ذلك ظهرت الخوارج ، وقد وضعوا لهم عدة مبادىء ، خالفوا بها جمهور الأمة ، كقولهم أن مرتكب الكبيرة كافر ، وانه مخلد فى النار ، وان الامامة لا يشترط لها قرشى .. الى غير ذلك من مذاهبهم . ثم حدثت بدعة التشيع ، كرد فعل لموقف الخوارج ، ولهم كلام طويل فى الامامة ، وخلافات حولها ، يخرجنا تناولها عما توخيناه من الايجاز والاختصار .

تعقيب :

ولكن هذه الخلافات التى ذكرناها من قبل ، كما نرى ، خلافات اجتهادية ، وتتعلق فى فروع الأحكام ، لا فى أصول العقائد ، والغرض منها

اقامة مراسم الشرع ، وادامة مناهج الدين ، وحتى الخلاف حول الامامة ، والتى يقول عنها الشهرستانى : « واعظم خلاف بين الأمة ، خلاف الامامة ، اذ ما سل سيف فى الاسلام ، على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الامامة فى كل زمان » (١) .

أقول : ان الخلاف حول الامامة ، هو الآخر ، لا يمس مسألة من مسائل العقيدة ، اذ كما يقول ابن خلدون : « وقصارى أمر الامامة ، انها قضية مصلحية اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد ، ولذلك وجدناها لا تقع من المتكلمين، موقع الصدارة فى أبحاثهم ، لكنهم يزيلون بها كتبهم » (٢) .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٢٨ ، بهامش الفصل م
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٨ .

اختلافات حول العقيدة

كان المسلمون ورسول الله — صلى الله عليه وسلم — بين ظهرانيهم ، لا يحتاجون الى نظر واعمال فكر فى نصوص القرآن الكريم ، أو البحث فيها لفهم قضاياها ، أو استنباط الأحكام منها ، ما داموا يجدون لكل ما يعن لهم من أسئلة ، إجابة عليها من الرسول الكريم ، الذى لا ينطق عن الهوى . ومضى — صلى الله عليه وسلم — الى جوار ربه — عز وجل — والمسلمون يعتمدون فى تقرير مسائل العقيدة على الكتاب والسنة الشريفة ، دون أن يلجأوا الى اعمال فكر ونظر ، وترتيب مقدمات ، وتركيب أقيسة ، مع محاجتهم لليهود والنصارى . ولكن ما كاد القرن الأول الهجرى ينقضى ، حتى وجدنا مسألتين ، من مسائل العقيدة الاسلامية ، تحتلان مكانا بارزا ، فى مجالس العلم ، وبين أروقة العلماء ، ويكثر فيهما الجدل ، ويثار حولهما الخلاف ، وسرعان ما تعددت حولهما المذاهب ، فكان ذلك بمثابة النواة الأولى فيما سمى ، فيما بعد ، بعلم الكلام . وهاتان المسألتان هما : مسألة القدر ، ومسألة الصفات .

مسألة القدر :

اجمعت المصادر التى بين أيدينا ، على أن أول مسألة ، من مسائل العقيدة ، وقع فيها الخلاف بين علماء المسلمين ، هى مسألة القدر . فلقد ظهرت فى آخر عهد الصحابة — رضوان الله عليهم — **بدعة القول بالقدر** ، على يد : معبد بن خالد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، ويونس الاسوارى ، حيث نفوا تقدير الله تعالى للأعمال ، وقالوا بعدم سبق علم الله بالأشياء قبل وجودها .

وقد تصدى لهم من بقى من الصحابة — رضوان الله عليهم — فتواصوا بمجانبتهم ، وعدم مجالستهم ، وعدم زيارتهم ان مرضوا ، وترك الصلاة

عليهم اذا ماتوا . اخرج مسلم فى صحيحه ، بسنده ، عن يحيى بن يعمر قال :
« كان اول من قال بالقــدر فى البصرة ، معبد الجهنى ، فانطلقت أنا ،
وحميد بن عبد الرحمن الحميرى ، حاجين او معتمرين ، فقلنا : لو لقينا احدا
من اصحاب الرسول — صلى الله عليه وسلم — فسألناه عما يقول هؤلاء
فى القدر . فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخل المسجد ، فاكتنفته
انا وصاحبى ، احدنا عن يمينه ، والآخر عن شمــاله ، فظننت أن صاحبى
سيكل الكلام الى ، فقلت : أبا عبد الرحمن ، انه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤن
القرآن ، ويتفقرون العلم ، وذكر من شأنهم ، وانهم يزعمون أن لا قــدر ،
وان الأمر أنف . قال : فاذا لقيت اولئك ، فأخبرهم انى برىء منهم ، وأنهم
برآء منى ، والذى يحلف به عبد الله بن عمر ، لو أن لأحدهم مثــل أحد
ذهبا فأنفقه ، ما قبل الله منه ، حتى يؤمن بالقدر . ثم ذكر حديث جبريل
عليه السلام ، وقد سئل فيه النبى — صلى الله عليه وسلم — عن الاسلام
والايمان والاحسان ، فقال — صلى الله عليه وسلم — عن الايمان : « الايمان
أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقــدر
خيره وشره »(١) .

وكرر فعل لبدعة القول بالقدر ، ظهرت **بدعة القول بالجبر** ، على يد
جهم بن صفوان الترمذى ، الذى نفى مسئولية العبد عن فعله ، واضافه
الى الرب تعالى ، فسوى بذلك الانسان بغيره من أنواع الجمادات .

وكما تصدى السلف لأولئك ، تصدوا لهؤلاء ، فقد جاء فى كتاب مفتاح
السعادة : « أن رجــلا قال لابن عمر — رضى الله عنهما : ظهر فى زماننا
رجال يزنون ، ويسرقون ، ويشربون الخمر ، ويقتلون النفس التى حرم
الله قتلها الا بالحق ، ثم يحتجون علينــا ويقولون : كان ذلك فى علم الله .

---

(١) مسلم : صحيح مســلم . ج ١ . كتــاب الايمــان . ص ١٥٠ .
(بتصرف) .

فغضب ابن عمر وقال : سبحان الله تعالى ، كان ذلك فى علم الله ، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصى »(١) .

مسألة الصفات :

والى جانب مسألة القدر ، كانت مسألة الصفات ، فلقد وصف الله نفسه فى كتابه الكريم ، وعلى لسان نبيه — صلى الله عليه وسلم — بما يستحقه من نعوت الجلال ، وصفات الكمال ، فقد ورد فى القرآن الكريم وصف الله تعالى بما يفيد تنزيهه عن مماثلته لخلقه ، ومشابهته لهم أدنى مشابهة ، قال تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .
(الشورى : ١١)

لكنه فى الوقت نفسه ، قد جاء فى القرآن الكريم ، وفى السنة النبوية الشريفة ، نصوص توهم مماثلته لخلقه فى الذات ، مثل اثبات اليد ، والوجه ، والعين ، والقدم ، والأصبع — ومشابهته لهم فى الصفات — مثل اثبات النزول والمجىء والاستواء — مما كان مثار خلاف بين العلماء . ذلك « أن عددا من أحبار اليهود ، ورهبان النصارى ، أظهروا الاسلام فى عهد الخلفاء الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير ، بين من تروج عليهم ، ممن لم يتهذب بالعلم ، من أعراب الرواة ، وبسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم ، وردوها لآخرين ، بسلامة باطن ، معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله ، من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء أو خطأ الى الرسول — صلى الله عليه وسلم — فأخذ التشبيه يتسرب الى معتقد الطوائف ، ويشيع شيوع الفاحشة »(٢) .

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة . ج ٢ ، ص ٣٢ .
(٢) محمد زاهد الكوثرى : مقدمة تبين كذب المفترى ، ص ١٠ .

ومن ثم ، فقد « شذ لعصرهم — أعنى الصحابة — مبتدعة ، أتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا فى التشبيه :

ففريق أشبهوا فى الذات : بأعتقادهم اليد ، والقدم ، والوجه ، .... الخ عملا بظواهر نصوص وردت بذلك ، فوقعوا فى التجسيم الصريح ، ومخالفة فى التنزيه ، ثم فروا من شناعة ذلك بقولهم : جسم لا كالأجسام .

وفريق ذهبوا الى التشبيه فى الصفات : كاثبات الجهة ، والاستواء ، والنزول ، والصوت ، والحرف ، وأمثال ذلك ، وآل قولهم الى التجسيم ، فنزعوا مثل الأولين الى قولهم : صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات ، نزولا لا كالنزول ، يعنون من الأجسام[١] .

لقد غالوا كل المغالاة ، اذ فسروا الله تعالى : ذاته وصفاته ، تفسيرا ماديا بحتا ، لقد أسرف المشبهة على أنفسهم ، فأجازوا على الله الملامسة ، والمصافحة ، والمزاورة .

وكرد فعل للقول بالتشبيه ، نشأت بدعة القول بنفى الصفات عن الله تعالى ، على يد جهم بن صفوان ، « فعظمت الفتنة به ، فانه نفى أن يكون لله تعالى صفة »[٢] ، « مثل الصفات التى يوصف بها المخلق ، ولذلك نفى الكثير من الصفات الالهية ، التى نص عليها الكتاب والسنة ، وقال : لا يجوز أن يوصف البارى — سبحانه وتعالى — بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كونه عالما ، واثبت كونه : قادرا ، فاعلا ، خالقا ، رازقا ، لأنه لا يوصف شىء من خلقه ، بالقدرة ، والفعل ، والخلق »[٣] .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ١٩٥ .
(٢) المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٠٣ .
(٣) الشهرستانى : الملك والنحل بهامش الفيصل ، ج ١ ، ص ١١٣ .

ولقد كان للسلف — رضوان الله عليهم — موقفهم من هؤلاء وأولئك ، فقد اثبتوا من غير تمثيل ، ونزهوا من غير تعطيل ، مفوضين العلم بمعانى النصوص الموهمة للتشبيه ، الى الله تعالى ، معتقدين أن الله قد وصف نفسه ، ووصفه نبيه — صلى الله عليه وسلم — بالمعنى الذى أراده ، وعلى الوجه الذى قاله ، عملا بقوله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب » .
(آل عمران : ٦)

حيث وقفوا على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » ، وجعلوا قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » كلاما مستأنفا .

مسألة مرتكب الكبيرة وظهور المعتزلة :

الى جانب مسألتى القدر والصفات ، اللتين اختلف حولهما العلماء ، كانت مسألة مرتكب الكبيرة — بعد مقتل عثمان ، رضى الله عنه — قد أتت أكلها ، حيث اختلف العلماء فى الحكم على مرتكبها : مؤمن هو ، أم كافر .

وحدث أن جاء رجل يوما الى الحسن البصرى ، فى مجلسه ، يسأله عن رأيه فى تلك المسألة ، « فقال : يا امام الدين : لقد ظهرت فى زماننا جماعة ، يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر ، يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجؤن أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ، ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا ذلك اعتقادا ؟ . فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب ، قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى أسطوانة

من اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصــل . فسمى هو وأصحابه معتزلة »(١) ، وهو ، ومن جاء بعــده من المعتزلة ، متابعين رأى معبد الجهنى ، فى القول بنفى القدر ، وان خالفوه فى انكار سبق علم الله بالأشياء ، ووافقوا جهم ابن صفوان ، فى القول بنفى الصفات ، فنفوا صفات المعانى ، ولم يعقلوا صفة الكلام القائمة بالنفس ، فأداهم ذلك الى **القول بخلق القرآن** ، وهى بدعة صرح السلف بخلافها . وأستغلوا مشايعة خلفــاء العصر العباسى الأول لهم ، فحملوا الناس على معتقدهم ، وأوذى كثير من السلف فى سبيل ذلك ، غير أنهم لم يكفوا عن مناهضة المعتزلة ولكن على قواعد اقناعية ، من أمثال عبد الله بن كلاب ، وأبو العباس القلانسى ، والحارث بن أســد المحاسبى ، وسمت المعتزلة كلامهم فى هذه المسألة ، باسم « علم الكلام » .

ومن هنا ، يمكن القول ، بأن مبدأ شيوع « علم الكلام » كان بأيدى المعتزلة والقدرية ، فى حدود المائة الأولى من الهجرة ، لأن ظهور الاعتزال كان جهة واصل بن عطاء ، وكانت وفاته سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ — ٧٤٩ م) وولادته فى سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فيصير زمن طلبه العلم ، وقدرته على الاجتهاد ، فى حدود المائة الأولى تقريبا »(٢) .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحــل . جـ ١ ص ٧١ — ٧٢ . بهامش الفصــل .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ . ص ٣٧ .

اطوار علم الكلام

ظلت المعتزلة متربعة على عرش علم الكلام ، زهاء قرنين من الزمان ، ما بين المائتين الأولى والثالثة للهجرة ، وظل علم الكلام مصبوغا **بالصبغة الاعتزالية** ، فى هذه الآونة .

لكن ما أن بدأ القرن الرابع الهجرى ، حتى بدأ طور جديد ، من أطوار علم الكلام ، يتمثل فى **ظهور الامام ابى الحسن الأشعرى** (٢٦٠ — ٣٢٤ هـ) ، الذى بدت عليه مخايل النجابة والذكاء ، منـــذ حداثة سنه ، فبز أقرانه ، وتفوق على معاصريه . وقد تتلمذ الامام الأشعرى على يد أحد شيوخ معتزلة البصرة ، وهو : محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، وتبحر فى كتب المعتزلة ، وبرع فيها ، حتى ان أستاذه كان ينيبه عنه فى محاورة ومناظرة الخصوم ، ليفحمهم ببليغ منطقه ، وقوة برهانه .

وقـــد أدى تعمق الامام الأشعرى فى مذهب الاعتزال ، الى معرفته بخباياه ، ومواطن الضعف فيـــه ، وحدث فى يوم ما ، انه « ناظر أستاذه الجبائى ، وسأله عن ثلاثة أخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن بار تقى ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم . فقال الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدركات ، بنـــاء على ان ثواب المطيع ، وعقاب العاصى ، واجبان على الله تعالى عندهم — وأما الصغير فمن أهل السلامة ، لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعرى : ان طلب الصـــغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة . فقال الجبائى : يقول الله تعالى : ان الدرجات ثمرة الطاعات .

قال الأشعرى : فان قال الصغير : ليس منى النقص والتقصير ، فانك ان ابقيتنى الى ان اكبر ، لأطعتك ودخلت الجنة . قال الجبائى : يقول البارى تعالى : قد كنت أعلم منك ، انك لو بقيت لعصيت ، ودخلت العذاب الأليم ، فى دركات الجحيم ، فان الأصلح لك أن تموت صغيرا .

فقال الأشعرى : ان قال العاصى المقيم فى العذاب الأليم ، مناديا من دركات النار ، وأطباق الجحيم ، يا اله العالمين ، يا أرحم الراحمين ، لم راعيت مصلحة أخى دونى ، وانت تعلم ان الأصلح لى أن أموت صغيرا ، ولا اصبر فى السعير اسيرا ، فماذا يقول الرب ؟ . فبهت الجبائى فى الحال ، وانقطع عن الجدال » (١) .

أدرك الأشعرى تخبط المعتزلة الفكرى ، واسرافهم فى التأويل العقلى ، وكان الله تعالى قد هداه ، وشرح صدره ، لنصرة عقائد السلف وأهل السنة، فأحتجب عن الناس فترة ، خرج عليهم بعدها ، معلنا نبذ عقيدة المعتزلة ، واحيائه عقيدة السلف ، موجها أقسى سهام نقده الى المعتزلة .

جاء الأشعرى بمنهج وسط ، فلا هو أهمل العقل ، ولا هو عطل النص ، وانما رد للنص منزلته اللائقة به ، وجعل للعقل وظيفة هى : ادراك النص وفهمه ، فنفى مشابهة الله تعالى لخلقه ، وأثبت صفات المعانى ، بما فى ذلك صفتا السمع والبصر ، كما أثبت الكلام النفسى لله عز وجل ، فانهارت بذلك عقيدة خلق القرآن .

وقد شاء الله تعالى ، أن يكتب لمذهب أهل السنة ، الذيوع والانتشار ، فخلف الامام الأشعرى تلامذة أمناء على المذهب ، أوفياء لنصرته ، من أمثال : ابن مجاهد ، والقاضى المالكى أبى بكر البقلانى ، الذى تصدر امامة أهل السنة ، فوضع المقدمات العقلية ، التى تتوقف عليها الأدلة ، من نحو : اثبات أن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وغير ذلك ، وجعل

---

(١) المرجع السابق . ص ٣٦ .

هذه القواعد ، تبعا للعقائد الايمانيــة ، فى وجوب اعتقــادها ، لتوقف تلك العقائد عليها .

ثم جاء بعد ذلك ، امام الحرمين الجوينى ، الذى اتخذه الناس اماما للذب عن عقائدهم ، فنافح بالمناظرة عن عقيدة اهل السنة .

ثم طالع المتكلمون كتب المنطق ، وانتشرت بينهم ، وعلموا أنه معيــار للأدلة ، يتعرف بواسطته على صحيحها من فاسدها ، فنظروا من جديد الى المقدمات التى وضعها المتقدمون ، وخالفوا الكثير منها ، فلم يعتقدوا بطــلان المدلول من بطلان دليله ، لأن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وسميت هذه الطريقة **بطريقة المتأخرين** ، لمباينتها الطريقة السابقة ، التى سـميت **طريقة المتقدمين** . وكان على رأس هؤلاء الامام الغزالى ، وابن الخطيب ، وجماعة قفوا أثرهم . ثم توغل المتــأخرون من بعدهم ، فى كتب الفلسفة ، والتبس عليهم الأمر ، فحسبوا أن الموضوع واحد فى العلمين ، ومزجوا علم الكلام بالفلسفة ، وقد ظهر ذلك واضحا فى مؤلفات البيضاوى ، والايجى ، والتفتازانى ، وغيرهم[1] .

أعقب ذلك العصر ، عصر آخر ، لم يضف فيه المتكلمون جديد الى هذا الفن ، بل كان كل همهم مطالعة كتب السابقين ، والنظر فيها ، يختصرونها ، فيما يسمى **بالمتون** ، نظما أو نثرا ، ثم يعودون الى شرحها ، ويأتى بعدهم ، من يعلق على شروحهم تلك ، وهكذا دواليك ، مما يجعلنا نحكم على هــذا العصر ، أنه عصر أخص خصائصه الضعف والقصــور ، كما قيمــه الامام محمد عبده ، اذ يقول : « لم يعد بين الناظرين فى كتب السابقين ، الا تحاور

---

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ص ٤٠٨ — ٤٠٩ . د. محمد خليل هراس : مناهج علم الكلام . ص ٢ ، ٣ . الشهرستانى : الملل والنحــل : جـ ١ ، ص ص ٤٠ — ٤١ . بهامش الفصل .

فى الالفاظ ، أو تناظر فى الأساليب ، وعلى أن ذلك فى قليل من الكتب ، اختارها الضعف ، وفضلها القصور » (١) .

وقف علماء الكلام عند هذا الحد ، وكأنهم قد أخذوا ميثاقهم ، على العقل البشرى ، الا يفتن رأيا ، أو يبدع مذهبا ، يحتاج الى دراسة نقدية تحليلية ، غير الذى نقده المتكلمون ، وتصدوا له من قبل ، مما جعل الساحة ، تخلو عن فكر اسلامى خلاق مجدد ، يستطيع مواجهة المذاهب والتيارات الفكرية الحديثة ، والمعاصرة ، التى تزخر بها مختلف ميادين الفكر البشرى .

لقد انكب أوائل المتكلمين على الفلسفة اليونانية ، والفلسفات الأخرى ، حين رأوها تغزو البيئة الاسلامية ، دراسة ، وفهما ، وهضما ، وتذوقا ، مما مكنهم من مهاجمتها بعنف ، وهى مهاجمة انتهت بهدمها ، مما جعلها تولى وجهها ، من المشرق العربى ، شطر مغربه ، ثم لم تلبث أن غربت شمسها ، وأفل نجمها ، الى غير بزوغ .

تعقيب :

ان على متكلمى المسلمين ، فى هذا العصر ، عبئا كبيرا ، وواجبا خطيرا ، هو أن يستوعبوا كل فكر ، أنتجه وينتجه العقل البشرى ، ويتناولوه بالدراسة الهادفة الواعية ، ويتخيروا له من المناهج ، ما يناسب الرد عليه ، ولن يجدوا فى سبيل ذلك عناءا كبيرا ، ففى كتاب الله ، وسنة رسوله ، صلى الله عليه وسلم — ينبوع العقيدة الاسلامية — والأدلة العقلية ، المستوحاة منهما، ما يصلح للرد على شبه المبطلين ، وزخرفة المزخرفين ، ولكن لأولى الألباب . واذا كانت أمتنا الاسلامية ، تسعى جاهدة نحو الأخذ بتكنولوجيا العصر ، فانه يجب علينا — نحن متكلمى العصر — أن نسعى للأخذ بتكنولوجيا الفكر ، ان صح التعبير .

---

(١) الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ٢٠ .

ولعل مما يوحى بالأمل ، أن نجد نخبة من علمائنا ومفكرينا ، تنبهوا لذلك، فانقضوا على المذاهب الفاسدة الهدامة ، فى جسارة تتسم بالمنهجية والموضوعية ، ولكن الطريق طويل وشاق ، يتطلب المزيد من الجهود ، حتى نصل الماضى بالحاضر ، فيكون المستقبل للدين الحق ، تسوده كلمة الله ، وكلمة الله هى العليا ، والله عزيز حكيم .

ثالثا — تعريفاته :

تعريف العلم

يحسن بنا قبل أن نعرف علم الكلام ، أن نعرف العلم بصفة عامة . فنقول : اختلف العلماء فى تعريفهم للعلم :

— فقال الراغب انه : « **ادراك الشىء بحقيقته** » (١) .

— وقال شيخ الاسلام انه : « **ادراك الشىء على ما هو به** » (١) .

ومؤدى التعريفين واحد ، ومن ثم ، **اعترض عليهما من جهتين** : (٢)

الأولى : **أنه لا يشمل علم المستحيل** ، لأنه ليس شيئا باتفاق ، بعكس المعدوم الممكن ، فانه يمكن القول بأنه شىء . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن المستحيل شىء فى اللغة .

الثانية : **أنه لا يمنع من دخول الظن فيه** ، لأنه ادراك ، وان كان غير جازم ، ولذلك لا يسمى علما ، بل أن الادراك الجازم لا يسمى علما ، الا اذا كان لموجب من ضرورة أو دليل ، أى الا اذا كان ضروريا أو نظريا ، وهما قسما العلم .

— ويطلق العلم حقيقة عرفية على : **القواعد المدونة** ، وعلى : **الملكة التى يقتدر بها على ادراكات جزئية** (٣) .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد ، ص ٢٢ .
(٢) محمد الأمير : حاشية الأمير على الجوهرة ، ص ٢٢ .
(٣) عبد السلام : اتحاف المريد ، ص ٢٣ .

والمراد (بالملكة) هنا : الهيئة الراسخة فى النفس ، فكأنها قد ملكها صاحبها .

والمراد (بالادراكات الجزئية) : اما ان يكون ادراكات مدركات جزئية : فيكون الوصف بالجزئية للمدركات ، لأن الادراكات لا تكون الا كلية .

واما أن تكون العبارة على لفظها : لأنه لا مانع من اتصاف الادراكات بكونها جزئية ، لأن ادراك الجزئى هو أيضا جزئى .

وقد اعترض على هذا ، بأنه لا ينطبق على ادراك الكلى ، الذى يأتى بعد الملكة ، لأن ادراك الكلى ، كلى .

واجيب عن ذلك بأن الادراك الحاصل للشخص ، هو ادراك جزئى ، لا يقبل الاشتراك ، سواء تعلق بمدرك كلى ، أو تعلق بمدرك جزئى .

— وقال القاضى الباقلانى أن : ((**العلم معرفة المعلوم**)) .

وهو تعريف يؤخذ عليه بأنه اخذ المشتق — وهو المعلوم — فى تعريفه ما منه الاشتقاق — وهو العلم — وهو دور باطل ، لتوقف فهم كل منهما على الآخر .

ويمكن أن يجاب عن ذلك ، بأن المراد من المعلوم ، ذات الشىء المدرك ، لا اخذ المشتق فى تعريف ما منه الاشتقاق ، وهى اجابة متهافتة لا تقوى على الرد (١) .

وهكذا يتبين لنا من التعاريف السابقة ، انه لم يسلم واحد منها من الاعتراض ، مما يجعلنا نبحث عن تعريف آخر يكون أولى من ذلك كله ، ولعله هو أن :

---

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٢٢ — ٢٣ ، وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٢٢ — ٢٣ .

— « العلم صفة يتجلى بها المذكور ، لمن قامت هى به وينكشف بها انكشافا تاما ، لا يحتمل النقيض »

ويلاحظ ان ((المذكور)) هنا ، يشمل المفرد والمركب ، والكلى والجزئى ، والمعنى والمحسوس ، كما يشمل الموجود والمعدوم ، الممكن والمستحيل ، فان له صورة تحصل فى العقل ، ولذلك يحكم عليه .

أما (الانكشاف التام) : فيشمل التصور والتصديق ، وهما قسما العلم .

على ان بعض العلماء ، كالجوينى امام الحرمين ، والغزالى ، والرازى ، **يرون ان العلم لا يحد ولا يعرف ، اما لأنه** ضرورى ، وأما لعسر تحديده على الوجه الحقيقى ، بعبارة جامعة للجنس والفصل ، فان ذلك متعسر فى أكثر المدركات ، فكيف فى الادراكات ؟ ، **وانما يبين معناه بالتقسيم والمثال .**

فالتقسيم : يميزه عما يلتبس به من سائر الاعتقادات ، فيمتاز عن الظن والشك والوهم ، بالجزم . وعن الجهل ، بالمطابقة . وعن اعتقاد المقلد ، بتغيره بتغير متعلقه ، لأنه الانكشاف التام ، وهو لا يتحقق الا بذلك ، فان اعتقاد المقلد قد يبقى مع تغير متعلقه ، بخلاف العلم فانه يتغير بتغير متعلقه .

وبالمثال : يتبين معناه ، بأن يقال : ادراك البصيرة كادراك البصر ، فكما انه لا معنى للابصار ، الا انطباع صورة المبصر ، أى مثاله ، فى القوة الباصرة ، كانطباع الصورة فى المرآة ، كذلك العقل بمنزلة المرآة ، تنطبع فيه صورة المعقولات — أى حقائقها وماهياتها — على ما هى عليه . والعلم عبارة عن أخذ العقل ، صورة المعقولات فى نفسه ، وانطباعها فيه .

فالتقسيم يزيل مظان الاشتباه ، والمثال يبين ماهيته ، وهذا الكلام يفيد عسر التحديد بالحد الحقيقى (١) .

والآن فننتقل الى ما نحن بصدده من تعريفات علم الكلام .

---

(١) د. محمد الحسينى الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٥ — ٦ .

تعريفات علم الكلام

عرف علم الكلام بجملة تعريفات ، منها ما هو بحسب موضوعه ، ومنها ما هو باعتبار غايته وثمرته .

تعريفه بحسب موضوعه :

فمن تعريفاته بحسب الموضوع ، ما عرفه به سعد الدين التفتازانى بقوله انه : « **العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية** » .

وعرفه الامام محمد عبده بقوله : « **علم يبحث فيه عن وجود الله** ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه ، **وعن الرسل ، لاثبات رسالتهم** ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم » (١) .

ويلاحظ أن مثل هذه التعريفات ، شأنها شأن التعريفات فى مختلف العلوم ، التى تكون بالموضوع ، تعد غالبا من قبل التعريف بالحد ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات بالذاتيات المعتبرة عند علماء الكلام ، حيث تنصب على الوحدة الذاتية للعلم ، التى هى موضوعه (٢) .

تعريفه بحسب غايته :

من التعريفات التى لوحظ فيها غايته وثمرته ، ما ذكره الايجى بقوله : « **الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية ، بايراد الحجج ، ودفع الشبه** .

والمراد (بالعقائد) : ما يقصد به نفس الاعتقاد ، دون العمل .

---

(١) الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد . على شرح الجوهرة . ص ٧ . بتصرف .

(٢) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٢٥ . بتصرف . و د. حسن محرم الجوينى : تعليقات .

« وبالدينية » : المنسوبة الى دين محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فان الخصم ، وان خطأناه ، لا نخرجه من علماء الكلام » (١) .

كذلك من هذه التعريفات ، ما ذكره ابن خلدون اذ يقول : « **انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية ، بادلتها العقلية ، والرد على شبه المبتدعة** ، المنحرفين عن اعتقادات مذاهب السلف ، وأهل السنة »(٢) .

ويلاحظ أن مثل هذين التعريفين ، شأنهما شأن التعريفات فى سائر العلوم ، التى تكون بالغايات ، تعد من قبيل التعريف بالرسم ، لأنها تعريفات بالخاصة ، والخاصة من العرضيات(٣) .

وايما يكون الأمر ، فانه يمكن أن نستخلص من هذه التعريفات المتعددة — سواء ما كان بحسب الموضوع ، أو بحسب الثمرة — أن **علم الكلام يتضمن بيانا للعقائد الدينية ، وتأييدا لها بالبراهين العقلية** .

رابعا — موضوعه :

وكما اختلف علماء الكلام فى تعريف علم الكلام ، اختلفوا أيضا فى تحديد موضوعه :

— فذهب المتأخرون الى أن موضوعه هو : **المعلوم من حيث العقائد الدينية ، ووسائلها .**

ومعنى ذلك أن علم الكلام ، طائفة من المسائل ، موضوعها المعلوم ، الذى يشمل الموجود .

— قديما كان أو محدثا — والمعدوم — ممكنا كان أو مستحيلا — ومحمولها العقائد الدينية .

---

(١) الايجى : المواقف . ص ٧ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣٠٤ .

(٣) د. حسن محرم الجوينى : تعليقات على شرح الجوهرة . ص ٧ — ٨ . بتصرف .

— مثل الله عالم وقادر — ووسائلها — مثل قولنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث .

— وقيل موضوعه : **ذات الله وحده ، او مع ذات الممكنات ، من حيث استنادها اليه** . لما أنه يبحث عن ذلك .

— وقيل ايضا ان موضوعه هو : **الموجود من حيث هو** .

ولما كان هذا الموضوع موضوع الفلسفة الالهية ، فقد فرقوا بينهما ، بأن البحث فى علم الكلام يكون على قانون الاسلام ، والفلسفة فيكون البحث فيها على قانون العقل ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة متناقضة مع ما قرره الدين ، مثل اعتقاد الفيلسوف : قدم العالم ، وأن الله تعالى يعلم الكليات ، دون الجزئيات ... الخ ، مما يتصادم وقواعد الدين .

خامسا — الفرق بين علم الكلام والفلسفة الالهية :

اضافة الى ما تقدم ، من أن البحث فى علم الكلام يقوم على قانون الاسلام ، وفى الفلسفة الالهية يقوم على العقل ، نقول زيادة فى الفرق بينهما ، أن : المتكلم يعمد الى العقائد الدينية ، فيستقيها من الكتاب الكريم والسنة والشريفة ، ويؤمن بها ، ثم يأخذ فى الاستدلال من العقل عليها ، فاذا حدث وأخفق فى الاستدلال على احدى عقائده ، لم يتزعزع ايمانه ، وانما ظل راسخا كما هو ، بينما الفيلسوف يطرح ما جاء به الدين جانبا ، وينظر بعقله هو ، فما توصل اليه آمن به ، وأن جاء مخالفا لما جاء به الدين ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة ، مصادمة للعقائد الدينية ، مثل قولهم : باستحالة صدور الكثرة عن الواحد ، وأن الله تعالى ليس فاعلا بالاختيار ، بل هو فاعل بالايجاب ... الى غير ذلك من مذاهبهم .

وبالجملة ، **فان المتكلم يعتقد اولا ، ثم يستدل ، بينما الفيلسوف يستدل اولا ، ثم يعتقد** .

والحق أن منهج المتكلم أسلم ، وأكثر اطمئنانا ، فان الفكر والنظر العقلى غير مأمون النتائج ، فكثيرا ما ينحرف العقل عن جادة الصواب ، بسبب وقوع خطأ فى المقدمات التى يستعملها الفيلسوف فى براهينه ، فاذا توصل لنتيجة استيقن بها ، واطمأن اليها ، وحسب أنها الحق — وقد لا تكون كذلك — اذ ربما يكون قد اخطأ فى احدى مقدماته ، دون أن يدرك الخطأ .

أما المتكلم فانه يعرف الحق مقدما من جهة الشرع ، ويعمل فكره فى جميع المقدمات ، المؤدية الى ذلك ، فاذا وصل الى الحق نفسه ، بنظرة واستدلاله ، ازداد يقينا به ، واطمئنانا اليه ، والا أتهم عقله وطرق تفكيره بالخطأ والقصور ، فيعاود النظر والبحث ، مرة بعد أخرى ، حتى يصل الى الحق الذى علمه أولا من جهة الشرع .

وفى هذا الصدد ، يقول التفتازانى : « أعلم أن للانسان قوة نظرية ، كما لها معرفة الحقائق كما هى ، وعملية ، كما لها القيام بالأمور على ما ينبغى تحصيلا بسعادة الدارين . وتطابقت الملة والفلسفة ، على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين ، وتسهيل طريقة الوصول الى الغايتين ، الا أن نظر العقل يتبع فى الملة هداه ، وفى الفلسفة هواه » (١) .

سادسا : اهميته :

اذا اتبع فى علم الكلام المنهج السليم ، وهو الذى يقوم على احترام النصوص ، وجعلها هى الأساس ، مع اعمال العقل فى فهمها ، وادراك وجوه الدلالة فيها ، وحسن تقريرها ، ونفى التعارض بينها ، واعتقاد أنه لا يوجد تعارض أصلا بين النص والعقل ، فانه يؤدى بنا الى أشرف غاية وهى : **تحصيل العقائد الايمانية الصحيحة** ، فينتقل بنا من حماة الشك والتقليد ،

---

(١) سعد الدين التفتازانى : المقاصد ، جـ ١ ، ص ٤٠١ .

الى العلم الصحيح ، والمعرفة الهادية ، كما يكون سببا فى **ارشــاد الغــير واقناعه** ، بايضاح الدليل ، **والزام المعاند وافحامه** ، باقامة الحجة عليه . ولا شك أن صحة العقيدة وسلامتها ، هى الأصل الذى تتبنى عليــه فروع الشريعة واحكامها .

فهذا العلم هو المقرر للعقيدة الصحيحة ، والذاب عن بيضتها ، باقامة الحجج ، وازاحة الشبه التى يروجها أعداء الاسلام ، قديما وحديثا . وفى الوقت نفسه ، يزداد ايمان المرء رسوخا ويقينا . وبالجملة ، فانه يؤدى الى اجل غاية ، وأشرف غرض ، وهو تحصيل الســعادة فى الدارين : الدنيــا والآخــرة .

سابعا — اسماؤه والعلل الكامنة وراءها :

لهذا الفن اسماء كثيرة :

اشهرها « **علم التوحيد** » ، وسمى بذلك لأن معرفة الوحدانية ، تعــد من أشرف مقاصده ، واسمى مباحثه .

— ومن أسمائه أيضا : « **علم اصول الدين** » ، وسمى بذلك لأنه يبحث فى العقائد ، التى هى أصل ، وما عداها من أمور الدين ، فرع عنها ، وتابع لها . وباسمه هذا ، سميت احدى كليات جامعة الأزهر الشريف ، « كليــة أصول الدين » .

— وقد سماه أبو حنيفة باسم « **الفقه الأكبر** » ، وسمى العلم بالأحكام الشرعية العملية باسم « الفقه الأصغر » .

— ومن بين أسمائه أيضا : « **علم الكلام** » ، ويذكر الباحثون اكثر من سبب لتسميته بذلك الاسم .

اما لأن مسألة كلام الله تعالى ، هو اشهر ما وقع فيه الخلاف .

أو لأن الاشتغال بهذا العلم يورث قدرة على الكلام ، فى تحقيق عقائد الدين ، كالمنطق فى العلوم الفلسفية .

أو لأنه يشتمل على الجدل والمناظرات فى العقائد ، والرد على الخصوم .

أو لأن ابوابه عنونت اولا بعبارة : « الكلام فى كذا » (١) .

ويبدو لى أن اسمه هذا ، ماخوذ من الكلام ضد السكوت ، لأن المتكلمين تكلموا فى مسائل سكت عنها الصحابة — رضوان الله عليهم أجمعين .

---

(١) الايجى : المواقف . ص ٨ — ٩ .
الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة . ص ١٥ — ٢٠ .

الفصـــل الثانى

فى علم التوحيد بين انصاره وخصومه

ومع أن علم التوحيد قام يدافع عن العقيدة الاســلامية ، ويذود عن حياضها ، فى وجه التيارات الفكرية الهدامة ، والشــبه التى أثيرت ضــد الاسلام ، من الداخل والخارج . فقد اختلف العلماء حول تعلم هذا العلم ، والاشتغال به ، ففريق حرمه ، وفريق أوجبه . وفيما يلى عرض لوجهة نظر كل من الفريقين :

أولا ــ خصومه وأدلتهم :

ذهب الفقهاء وأهل الحديث من السلف ــ رضوان الله عليهم أجمعين ــ الى تحريم علم الكلام ، وذم المشتغلين به ، وأعتبــاره بدعة ، من أفحش الكبائر وأغلظها ، وانه خير للانسان أن يلقى ربه ــ فيما عدا الشرك به ــ بكثير من الذنوب والمعاصى ، من أن يلقاه بشىء من علم الكلام . يصور ذلك النصوص التالية المروية عنهم :

« **قال ابن عبد الأعلى** ــ رحمه الله : **سمعت الشافعى ــ رضى الله** عنه ــ يوم ناظر حفص الفرد ــ وكان من متكلمى المعتزلة ــ يقول : لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ، ما خلا الشرك بالله ، خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام ، ولقد سمعت من حفص كلاما ، لا أقــدر أن أحكيه . وقال أيضا : قد اطلعت من أهل الكلام على شىء ، ما ظننته قط ، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى عنه ، ما عدا الشرك ، خير له من أن ينظر فى الكلام .

وحكى الكرابيسى أن الشافعى ــ رضى الله عنه ــ سئل عن شىء من الكلام ، فغضب وقال : سل عن هذا حفصا الفرد وأصحابه ، أخزاهم الله ».

ولما مرض الشافعي — رضى الله عنه — دخل عليه حفص الفرد ، فقال له : من أنا ، فقال : حفص الفرد ، لا حفظك الله ، ولا رعاك ، حتى تتوب مما أنت فيه . وقال ايضا : لو علم الناس ما فى الكلام من أهواء ، لفروا منه ، فرارهم من الأسد . وقال ايضا : اذا سمعت الرجل يقول : الاسم هو المسمى أو غير المسمى ، فأشهد بأنه من اهل الكلام ، ولا دين له .

قال الزعفرانى ، قال الشافعى : حكمى فى أصحاب الكلام ، أن يضربوا بالجريد ، ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واخذ الكلام .

وقال احمد بن حنبل : لا يفلح صاحب الكلام ابدا ، ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام ، الا وفى قلبه دغـل . وبالغ فى ذمه ، حتى هجر الحارث المحاسبى ، مع زهده وورعه — بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة — وقال له : ويحك ، الست تحكى بدعتهم أولا ، ثم ترد عليهم ، الست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة ، والتفكر فى تلك الشبهات ، فيدعوهم ذلك الى الرأى والبحث . وقال أحمد — يرحمه الله — ايضا : علماء الكلام زنادقة .

وقال مالك — رحمه الله : أرأيت ان جاءه من هو اجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد . يعنى ان أقوال المتجادلين تتفاوت . وقال مالك — رحمه الله — ايضا : لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء . فقال بعض أصحابه فى تأويله : أنه أراد بأهل الأهواء ، أهل الكلام ، على أى مذهب كانوا .

وقال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق .

وقال الحسن : لا تجادلوا أهل الأهواء ، ولا تجالسوهم ، ولا تسمعوا منهم » (١) .

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين . ج ١ ، ص ٨٤ .

وقد بنوا كلامهم على أنه : « ما سكت عنه الصحابة ، مع انهم أعرف بالحقائق ، وافصح بترتيب الالفاظ ، من غيرهم ، الا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ، ولذلك ، قال النبي — صلى الله عليه وسلم : « هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون » ، أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء . واحتج أصحاب هذا الراى — ايضا — بأن ذلك لو كان من الدين ، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ويعلم طريقه ، ويثنى عليه ، وعلى أربابه ، فقد علمهم الاستنجاء ، وندبهم الى علم الفرائض ، وأثنى عليهم ، ونهاهم عن الكلام فى القدر ، وقال : « امسكوا عن القدر » ، وعلى هذا ، استمر الصحابة — رضى الله عنهم — فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم الأستاذون والقدوة ، ونحن الأتباع والتلامذة » (١) .

تعقيب :

بيد اننا ، اذا لاحظنا أن هؤلاء ، قد عاشوا ما بين المائة الأولى ، والمائة الثالثة للهجرة ، وعدنا بالذاكرة الى ما كان عليه علم الكلام ، فى تلك الفترة ، حيث كان مصبوغا بالصبغة الاعتزالية ، امكننا القول بأنهم كانوا محقين فيما ذهبوا اليه ، لما كان عليه المعتزلة من غلو فى التعطيل ، واسراف فى التأويل ، وهو شطط عقلى ، باعد بينهم ، وبين المنهج الاسلامى الصحيح ، ولو أن أرباب هذا الرأى ، امتد بهم العمر ، أو قدر لهم ، ان يعيشوا فى القرن الرابع الهجرى ، وشاهدوا ما صار اليه علم الكلام ، على يدى الامامين : الأشعرى ، والماتريدى ، حيث استعاد النص سلطانه ، وطوع العقل لخدمته ، بوصفه آلة ، مهمتها ادراك وفهم ما اتى به الشارع الحكيم ، لو أن شيئا من ذلك قد حدث ، ربما تغيرت نظرتهم ، ولرأينا لهم رأيا جديدا فى موقفهم من ذلك العلم ، غير الذى قرروه .

---

(١) المرجع السابق : جـ ١ ، ص ٨٥ .

وأيما يكون الأمر ، فقد استمر التيار المعادي لعلم الكلام ، والمناهض له ، جيلا بعد جيل ، حتى عصرنا الحاضر ، ولعل أهم ما أعتمد عليه ، أصحاب هذا التيار ، أنه لا يكاد الباحث يطالع كتب هـذا الفن ، ويقع نظـره على مسألة ، من مسائل العقيدة الاسلامية ، أو ما اعتبره المتكلمون مدخلا لتلك العقائد ، حتى يجد نفسه أمام حشد من الآراء حولها . ولأصحاب كل رأى من تلكم الآراء ، أدلة يؤيدون بها ما آرتؤه ، وأخرى يردون بها على مخالفيهم . وتلك ظاهرة شائعة فى علم الكلام ، بأقسامه الثلاثة : الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات .

خذ مثلا من قسم **الالوهيات** ، مسألة : « **اثبات صفات المعـانى لله** » عز وجل . فبينما أهل السنة يقررون أن البارى ـ تعـالى ـ عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، نجد المعتزلة ينفونها عنه تعالى ، وحتى الارادة التى أثبتوها لله تعالى ، جاءت أولا ارادة ناقصة ، حيث قصروها على ارادة الخير ، وزعموا أنه تعالى لا يريد الشر ، لأن الشر قبيح ، والله منزه عن القبائح ، ومن ثم ، يكون كل ما حدث فى الكون من شرور ومعاصى ، غير واقع بمشيئة الله تعالى ، وخارج عن ارادته تعالى .

وتلك مسألة أخرى ، من قسم الالهيات ـ أيضا ـ هى مسألة : « **رؤية الله تعالى بالأبصار** » ، فبينما يقرر أهل السنة أن رؤيته تعالى بالأبصار ، من الممكنات العقلية ، وأن النصـوص القطعية شـاهدة بوقوعها للمؤمنين فى الآخرة ، نجد المعتزلة تقول باستحالة رؤيته تعالى بالأبصار ، لما يلزم عليها من الجهة والانحصار وغير ذلك ، مما يستحيل عليه تعالى ، ويعمدون الى ما استدل به أهل السنة من نصوص ، فيأولون بعضها ، ويردون البعض الآخر ، بحجة أنها أخبار آحاد لا تفيد الا الظن فى العمليات ، فكيف بها فى باب الاعتقـاد .

فاذا جئنا الى **قسم النبوات** ، وجدنا ظاهرة تعدد الآراء مستمرة ، خذ مثلا مسألة ((**الحكم على النبوة**)) ، فبينما نرى أهل السنة يجعلونها من جملة الممكنات ، مبينين أن ما يترتب عليها من حكم ومصالح ، جائز الوقوع ، بطريقة اخرى ، غير بعثة الأنبياء ، وارسال الرسل ، وذلك فيما لو شاء الله وأراد ، نجد أن المعتزلة يجعلونها من الواجبات على الله تعالى ، زاعمين أن ما فيها من حكم ومصالح للعباد لا تؤدى بدونها .

وليس **قسم السمعيات** ، بأحسن حظا من سابقيه ، الالهيات والنبوات، خذ مثلا مسألة ((**البعث**)) ، تجد الخلاف فيها يبلغ اشده ، فهل ذلك البعث يكون اعادة للمعدوم ، أم جمعا للمتفرق ؟ .

واذا كان اعادة للمعدوم ، فهل يعاد المعدوم بعينه ، أم بمثله ؟ .

وان كان جمعا لما تفرق ، فهل هو جمع لسائر أجزاء البدن ، أم للأجزاء الأصلية فقط ؟ ... الى غير ذلك مما هو شائع فى مباحث ذلك العلم .

بيد انه يمكن القول ، بأن ما نراه من هذه الآراء المتعددة ، وخلافات بين المدارس الكلامية — مثل ما نراه بين مدرستى أهل السنة والمعتزلة — لا يمس جوهر العقيدة ، اذا الكل يروم تنزيه الله تعالى ، ووصفه بما يناسبه من صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، قال تعالى : « هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » . (الحشر : ٢٣ — ٢٤)

ثانيا — انصاره وادلتهم :

وعلى العكس مما ذهب اليه الفريق السابق ، يرى الفريق الثانى ، أن ((**تعلم هذا العلم وتعليمه واجب** ، وان الشارع هو الذى اوجبه ، ويحتجون لذلك بقوله تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » ... (محمد : ١٩)

اذ الأمر للوجوب ، والعلم لا يكون الا عن دليل ، فطلب العقائد بأدلتها — الذى هو موضوع علم الكلام — يكون أمرا واجبا » .

كما احتجوا ايضا ، بأن المحذور من هذا العلم ، لا يخلو اما أن يكون : ألفاظه ، أو معناه ، أو ما يفضى اليه .

فان كان المحذور ألفاظه : من نحو الجوهر والعرض ... وما الى ذلك ، قلنا : أنها اصطلاحات ، ولا مشاحة فى الاصلاح ، شأنه فى ذلك ، شأن العلوم والمصطلحات الحديثة ، التى جدت على ساحة الفكر الاسلامى ، بعد وفاته — صلى الله عليه وسلم — وانقضاء عصر الصحابة من بعده — رضوان الله عليهم .

وان كان المحذور معناه : فنحن لا نعنى به ، الا معرفة الدليل على حدوث العالم ، ووحدانية الخالق — عز وجل — وصفاته ، كما جاء فى الشرع ، فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل ؟ .

وان كان المحذور ما يفضى اليه : من نحو التشعب ، والتعصب ، والعداوة ، والبغضاء ، قلنا : ان ذلك ، وان كان حراما ، ويجب الاحتراز عنه ، الا أنه ليس خاصا بهذا العلم ، فالكبر ، والعجب ، والرياء ، وطلب الرياسة ، قد يؤدى اليها الاشتغال بعلم الحديث ، والتفسير ، والفقه ، والاشتغال بسائر العلوم الأخرى ، من نحو الطب ، والهندسة ، وهو ايضا محرم ، يجب الاحتراز عنه ، ولكن هذا لا يمنع من تعلم هذه العلوم السابقة ، لمجرد افضاءها الى تلك المحرمات .

كما احتج أصحاب هذا الرأى ايضا ، بما ورد فى القرآن الكريم ، من محاجة الرسل لأقوامهم — كقوله تعالى — حكاية عن قوم سيدنا نوح : « قالوا : يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا » . (هود : ٣٢)

وقوله تعالى : فى شأن ابراهيم عليه السلام : « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ... » .

(الأنعام : ٨٣)

وعلى الجملة ، فالقــرآن الكريم ، من أوله الى آخره ، محاجة مع الكفــار .

هذا وقد ثبت أن الصحابة — رضوان الله عليهم — « كانوا يحاجون المشركين ، ويجادلون مخالفيهم . روى أن الامام على ، بعث ابن عباس — رضى الله عنهما — الى الخوارج ، فكلمهم فقال : ما تنعون على امامكم ؟ قالوا : قاتل ، ولم يسب ، ولم يغنم . فقال : ذلك فى قتال الكفار ، أرأيتم لو سبيت عائشة — رضى الله عنها — فى يوم الجمل ، فوقعت عائشــة — رضى الله عنها — فى سهم احدكم ، أكنتم تستحلون منها ، ما تستحلون من ملككم ، وهى أمكم فى نص الــكتاب . فقالوا : لا . فرجع منهم الى الطاعة الفان . وروى أن الحسن ناظر قدريا ، فرجع عن القدر »(١) . الى غير ذلك مما روى عنهم .

على أن أرباب هــذا الرأى قالوا : أن من هذا العلم :

ما هو واجب وجوبا عينيا : تتحتم معرفته على كل مسلم ومسلمــة ، وهو : معرفة العقائد الدينية بأدلتها الاجماليــة . واعنى بالدليل الاجمالى ، المعجوز عن تقريره وتفصيله ، ودفع ما قد يعترض به الخصم عليه .

ومنه ما يكون واجبا على الكفاية : بحيث اذا حصله البعض ، سقط عن الآخرين ، وهو معرفة تلك العقــائد ، باقامة الحجج عليهــا ، ودفع الشبه عنهــا .

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين — جـ ١ ، ص ٨٥ .



علم الكلام وعصرنا الحاضر

قد يتساءل البعض ، عما اذا كان لعلم الكلام ، مكان وسط هذه العلوم المعاصرة ؟ وهل يمكن أن يكون له دور يؤديه فى هذا العصر بالذات ؟ لا سيما ، وأن هذا العصر تطغى عليه المادية ، بل تعتبر أبرز معالمه ، وكبرى سماته .

ونحن نقول : فى عصر عظم فيه التقدم العلمى ، وبلغ شأوا بعيدا فى الرقى والازدهار ، يصبح للقلم دوره ، وللفكر مجاله ، فى ايضاح الحقيقة وابرازها ، فلقد باتت وسائل الاعلام ، من الكثرة والقوة ، بحيث وصلت كل بيت ، وصارت بكل لسان ، ومن ثم ، ينبغى على علماء المسلمين ، أن يجردوا أقلامهم ، ويجندون أفكارهم ، لعرض الاسلام عرضا جديدا ، بأسلوب يلاءم العصر الذى نحن فيه ، لهؤلاء الذين لما يدخل الايمان قلوبهم بعد ، خاصة وأن كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) ، وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم — وهما الينبوعان اللذان يسقى منهما الاسلام ، قد جاءا يخاطبان العقل والعاطفة معا ، مما يسهل على العالم مهمته ، ويجعله اقدر على الاقناع والتأثير .

حقا ، أن من قضايا علم الكلام ، ما تعتبر اثارته ضربا من العبث ، وبحثه نوعا من الجدل العقيم ، خذ مثلا مسألة « القدر » ، ماذا قدم فيها المسيحيون ، ومن قبلهم اليهود ؟ وما أنتج فيها المتفلسفون ؟ ثم ماذا قالت فيها العقلية الاسلامية ؟ فلا الذين قالوا باستقلال الارادة الانسانية وحريتها ، ولا الذين قالوا بسلبها — رضوان عما قالوا — بل انهم ليحسون من داخلهم أنهم ليسوا على صواب ، وعن غموض نظرية الكسب وتعقيدها ، حدث ولا حرج ، وسواء صحت تسمية هذه الرواية للامام على — كرم الله وجهه — أم لا ، فان ما جاء فيها من عبارات ، يصور لنا حل هذه المسألة على عظمها ، فلقد « روى أن رجلا سأل الامام على بن أبى طالب ، قائلا له :

يا أمير المؤمنين ، أخبرني عن القدر ؟ . فقال : بحر عميق لا تخض فيه » فقال : يا أمير المؤمنين ، أخبرنى عن القدر ؟ . فقال : سر خفى فلا تفتشيه »(١) »

ان أهم قضية يجب أن يركز عليها علماء المسلمين ، فى عصرنا الحاضر ، من قضايا علم الكلام ، فى نظرى ، هى قضية النبوة ، فاذا أثبتت النبوة ، بصفة عامة ، وأبرزت حقيقة نبوته — صلى الله عليه وسلم — بصفة خاصة ، من خلال حياته قبل بعثته ، وبعــدها ، ومن خلال تبشير الكتب السماوية السابقة به ، ثم من خلال ما ظهر على يديه من المعجزات ، وخوارق العادات، اذا ابرزت هــذه الحقيقة ، وآمن بنبوته — عليه السلام — من اطمأن قلبه الى تصــديقه ، آمن بالتالى بكل ما جاء به — صلى الله عليه وسلم — من قضايا الاسلام ، لأنه موقن أن الرسول الكريم ، فيما يأتى به ، وما يدع ، لا يصدر عن تلقاء نفسه ، ولا عن بدع هواه ، وانما هو وحى الله تعالى ، الذى أوحاه الــه .

من هنا ، ارجو ، والح فى الرجاء ، وانادى ، والح فى النــداء ، أن يتنبه علمــاء المسلمين ، لما يناط بهم من مسئوليات ، تنوء بها العصبــة أولوا القــوة .

ولعل البــداية تتمثل فى اذاعة القرآن الكريم ، حين تجاوز محليتها ، وتتخطى اقليميتها ، فلا تكون محصورة فى الوطن العربى ، بل تصبح عالمية ، تخصص من وقتهــا أوقاتا ، يدوى صوتها فيها بمختلف اللغــات ، وعلى ما يناسب من موجات ، ما يجلى حقيقة الاسلام ، بحيث تعرضه صافيا نقيا ، بعيدا عن اباطيل المبطلين ، وأراجيف المرجفين ، وحينئذ ، يستجيب لله ولرسوله ، من شرح الله صدره وهداه ، ويدخلون فى دين الله أفواجا .

وبهذا يستعيد الأزهر شبابه ، ويحيى تراثه ، ويكون حاضره امتدادا لماضيه ، فيكون محل اكبار واعزاز المسلمين أجمعين ، ولجانب ذلك كله ، ينال علماؤه ما أعده الله تعالى للدعاة المخلصين،من ثواب جزيل، وأجر عظيم.

---

(١) الاسفراييني : التبصير فى الدين . ص ٥٨ .

الفصل الثـــالث

في مبـــاحث عامـــة

جرت عادة المتكلمين ، الذين لم يمزجوا علم الـــكلام بالفلسفة ، أن يصدروا كتبهم ، في هـــذا الفن ، بجملة مباحث عامة ، يذكرونها ، قبل أن يتناولوا مقاصد ذلك العـــلم ، ويعتبرونها مقدمات لابد منها ونحن سنسلك هـــذا المنهج ، في كتابنا هذا ، راجين أن يكون هو قصد السبيل .

المبحث الأول

فى الحكم العقلى وأقسامه

اذا كان مدار علم التوحيد : معرفة ما يجب ، وما يستحيل (أو يمتنع) ، وما يجوز (أو يمكن) ، فى حق الله — تعالى — وفى حق الرسل — صلى الله عليهم وسلم — فلقد ناسب ذلك ، أن يولى المتكلمون ، هذه الأمور ، **المزيد** من العناية والاهتمام ، فقالوا : وينبغى الاعتناء بهذه الأحكام ، **بل ان امام** الحرمين يقول : « بأن معرفتها هى العقل ، بناء على أنه العلم **بوجوب** الواجبات ، وجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات » (١).

تعريف الحكم واقسامه

وحديثنا عن الواجب ، والمستحيل (أو الممتنع) ، والجائز (أو الممكن) بوصفها أقساما للحكم العقلى ، يقودنا الى ذكر كلمة عن الحكم : **تعريفه** ، وأقسامه ، فنقول :

الحكم هو : اثبات أمر لأمر ، ونفى أمر عن أمر .

وهو ينقسم الى ثلاثة أقسام هى :

عادى — شرعى عقلى .

فأما الحكم العادى : فهو اثبات أمر لأمر ، أو نفى أمر عن أمر ، **بواسطة** التجربة والتكرار .

وهو ينحصر فى أربعة أقسام هى :

ربط وجود بوجود : كربط وجود الشبع بوجود الأكل .

وربط عدم بعدم : كربط عدم الشبع بعدم الأكل .

وربط وجود بعدم : كربط وجود البرد بعدم الستر .

---

(١) البيجورى : تحفة المرية ، ص ٣٥ .

وربط عدم بوجود : كربط عدم الاحراق بوجود الماء .

اما الحكم الشرعى : فقد عرفوه بأنه : خطاب الله تعالى المتعلق بفعل الشخص ، من حيث التكليف .

وهو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

الايجاب : وهو خطاب الله تعالى بطلب فعل الشىء ، طلبا جازما ، كوجوب اقامة الصلاة .

والندب : وهو خطاب الله تعالى المتعلق بطلب فعل الشىء ، طلبا غير جازما ، كاقامة صلاة الليل .

والتحريم : وهو خطاب الله تعالى المتعلق بطلب ترك الشىء ، طلبا جازما ، كتحريم الزنا .

والكراهة : وهى خطاب الله تعالى المتعلق بطلب ترك الشىء ، طلبا غير جازما كالصلاة بعد العصر بغير سبب .

والاباحة : وهى خطاب الله تعالى المتعلق بالتخيير بين فعل الشىء وتركه ، كقوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . (البقرة : ١٨٧)

اما خطاب الوضع : فهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل الشخص ، من حيث الوضع .

وهو ينقسم — ايضا — الى خمسة اقسام هى : خطاب الله تعالى المتعلق بكون الشىء سببا ، أو شرطا ، أو مانعا ، أو صحيحا ، أو فاسدا .

وأما الحكم العقلى : فقد عرفه العلماء بأنه : « اثبات امر لأمر ، أو نفيه عنه ، من غير توقف على تكرار ، ولا وضع واضع »(١) .

---

(١) البيجورى : شرح السنوسية . ص ٩ — ١٠ .

وهو ينحصر فى ثلاثة اقسام هى : الواجب ، والمستحيل ، والجائز .

ووجه الحصر فى هذه الثلاثة ، أن كل مفهوم يمكن تصوره ، لا يخلو اما أن يكون موجودا ، أو معــدوما .

والموجود : اما ان يكون وجوده لازما لذاته ، بحيث لا يقبل العــدم ، أو لا يكون لازما لذاته ، بحيث يقبل الوجود والعدم ، فكلاهما اليه سواء .

والمعــدوم : اما أن يكون عدمه لازما لذاته ، بحيث لا يقبل الوجود ، او لا يكون لازما لذاته ، بحيث يقبــل العدم والوجود ، فكلاهما بالنسبــة اليه ســواء(١) .

وفى ضوء ما سبق ذكره ، يمكننا تعريف كل من : الواجب ، والمستحيل ، والجائز لذاته ، مع بيان أقسام كل منها :

اولا : تعريف الواجب ، واقسامه :

عرف بعض العلماء الواجب بأنه : ((**ما لا يتصور فى العقل عدمه**)) .

وقد أعترض على هــذا التعريف ، بأن لدى العقول قدرة على تصور المحالات ، بما فى ذلك عدم وجود الواجب ، ومن ثم ، لا يكون التعريف مانعا من دخول غير المعرف فيــه .

ويمكن أن يجاب بأن التصور الوارد فى التعريف ، مراد به التصديق ، وانت خبير ، بأن التعريفات لابد وأن تكون خالية من المجاز والمشترك ، من الألفاظ .

كذلك أعترض على هذا التعريف ، بأنه ربط وجود الواجب بالعقــل ، حيث قالوا : « أن الأولى عدم ارتباط الواجب بالعقل ، لأن الواجب فى نفسه ، أدرك العقل وجوده أم لا » (٢) .

---

(١) محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ١٨ .
(٢) البيجوزى : تحفة المريد . ص ٣٤ — ٣٥ .

ومن ثم ، عدلنا عن الأخذ بهذا التعريف ، الى تعريف آخر هو :

« الموجود الذى يابى العدم لذاته ، ولا يقبله » .

ووفقا لهذا التعريف المختار ، يتميز الواجب عن المستحيل ، والممكن المعدوم ، بأن كلا منهما معدوم ، ويتميز عن الممكن الموجود ، بأن هذا الممكن يقبــل العدم(١) .

والواجب قسمان : ضروري — ونظري .

فالضروري : ما لا يحتاج ادراك وجوبه ، الى نظر واستدلال ، كتحيز الجرم ، وكون الواحد نصف الإثنين .

والنظري : ما يحتاج إدراك وجوبه ، الى نظر واستدلال ، كثبوت صفتى القدم والعلم لله تعالى(٢) .

ثانيا — تعريف المستحيل (أو الممتنع) ، واقسامه :

عرفه بعض العلماء بأنه : **« مالا يتصور فى العقل وجوده »**(٣) .

وهو تعريف وردت عليه ذات الاعتراضات التى وجهت الى أول تعريفى الواجب ، مما يجعلنا نعدل عن الأخذ به ، الى تعريف آخر هو :

« المعدوم الذى يأبى الوجود ولا يقبله » :

ووفقا لهذا التعريف المختـــار ، يتميز المســـتحيل عن الواجب لذاته ، والممكن الموجود ، بأن كلا منهما موجود ، ويتميز عن الممكن المعدوم ، بأن هذا الممكن يقبل الوجود(٤) .

---

(١) محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ١٩ .
(٢) د. عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٣٣ — ٣٤
(٣) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٥ .
(٤) يوسف الشيخ : الإيضاح . ص ١٩ .

والمستحيل قسمان : ضرورى — ونظرى :

فالضرورى : ما لا يحتاج ادراك استحالته ، الى نظر واستدلال . كخلو الجسم عن الحركة والسكون ، وزيادة الخمسة على العشرة .

والنظرى : ما يحتاج ادراك استحالته ، الى نظر واستدلال . كالحدوث والجهل بالنسبة لله عز وجل .

ثالثا — تعريف الجائز « او الممكن » ، واقسامه :

عرفه بعض العلماء بأنه : « **ما يصح فى العقل وجوده وعـدمه** » ، او « **هو الذى لاتستلزم ذاته ، وجودا ولا عدما ، ولاتاباهما** »(١) .

ووفقا لهذا التعريف ، يتميز الجائز عن الواجب لذاته ، بأنه لا يستلزم الوجود ، وعن المستحيل لذاته ، بأنه لايستلزم العدم(٢) .

والجائز قسمان : ضرورى — ونظرى .

فالضرورى : ما لا يحتاج ادراك امكانه ، الى نظر واستدلال . كهبوب الرياح ، وهطول الأمطار .

والنظرى : ما يحتاج ادراك امكانه ، الى نظر واستدلال . كتعـذيب الطائع ، واثابة العاصى ، بالنسبة لله عز وجل(٣) .

هذا ، والجائز لذاته ، يكون واجبا لغـيره ، ان ترجح وجـوده على عدمه ، ويكون مستحيلا لغيره ، ان ترجح عدمه على وجوده . فحياة محمد — مثلا — امس ، جائزة فى ذاتها ، وواجبة لغيرها وهى : ارادة الله تعالى ، التى رجحت فيها جانب الوجود ، على العدم . وموت محمـد بالأمس ، جائز فى ذاته ، ولكنه صار مستحيل لغيره ، لأن ارادة الله تعالى رجحت عدمه على وجـوده .

---

(١) يوسف الشيخ : الايضاح ص ١٩ .
(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٥ .
(٣) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٣٤ .

المبحث الثـانى

فى التكليف والمكلفون ، وما يجب عليهم

اشرنا فيما سبق ، الى أن الأحكام التكليفية ، تنحصر فى : الوجوب ، والحرمة ، والندب ، والكراهة ، والاباحة . ونضيف هنا ، أن المخاطبين بتلك الأحكام ، انما هم الثقلان : الانس والجن ، دون الملائكة ، اذ لا حاجة لتكليفهم معرفته تعالى وتوحيده ، والامتثـال لأوامره ونواهيه ، لأنهم مجبولون على ذلك ، قال تعالى : « شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » . (آل عمران : ١٨)

فقد أطلق اللفظ فى الملائكة ، وخص أولى العلم ، من بنى الانسان .

اولا — تعريف التكليف :

عرفه بعض العلماء بأنه : « **الزام ما فيه كلفة** » (١) .

وهو تعريف ورد عليه اعتراض ، هو انه : لا يشـمل من الأحـكام التكليفية ، سوى الوجوب والحرمة ، اذ هما اللذان يتصور فيهما الالزام ، وما عداهما — من الندب ، والكراهة ، والاباحة — غير داخلة فيه ، ومن ثم ، لا يكون جامعا لكل أفراد المعرف ، مما لا يجعله صحيحا ، كما يقول المناطقة .

ولذلك عرفه آخرون بأنه : « **طلب ما فيه كلفة** » (١) .

وهو تعريف يشمل الوجوب ، والحرمة ، والندب ، والكراهة . وما يقال من انه غير شامل للاباحة ، يمكن أن يجاب عليه ، بأن الاباحة ليست من التكليف ، وعدها من الأحكام التكليفية ، من قبيل التغليب ، لمجرد تعلقهـا بالمكلف (١) .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد : ص ٢٩ — ٣٠ . و عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٢٩ .

ثانيا — شروط التكليف :

اول ما يطالعنا من شروط التكليف ، البلوغ ، وهو شرط عند الجمهور ، خاص ببنى الانسان ، وذلك لأن الجن مكلفون منذ خلقتهم . والبلوغ يكون بالاحتلام فى حق الصبى ، وبالحيض فى حق الفتاة ، او بالوصول الى سن الخامسة عشر ، فى حقهما كليهما ، فمن مات من صبيان الكفار قبل البلوغ ، كان ناجيا من النار ، غير معذب فيها . وخالفهم الحنفية ، الذين ذهبوا للقول بأن : سن التمييز كاف فى التكليف ، فمن اعتقد من مميزى صبيان الكافرين ، ايمانا أو كفرا ، ثم مات ، فأمره واضح ، ومن لم يعتقد شيئا منهما ، ثم مات ، فهو فى النار ، وذلك لتعويلهم على العقل ، وجعله مناط التكليف . ولعلهم — أيضا — تمسكوا بحديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم : « مروا أولادكم بالصلاة لسبع ، واضربوهم عليها لعشر ، وفرقوا بينهم فى المضاجع » (١) .

وهو استدلال اعترض عليه ، بالقول بأن : العقول متفاوتة ، لا يمكن الركون اليها .

كما اعترض عليه أيضا ، بالقول بأن : الأمر فى الحديث النبوى الشريف ، للندب ، وقد صرفه عن الوجوب ، ما روى عنه — صلى الله عليه وسلم — انه قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن الصبى حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يعقل ، وعن النائم حتى يستيقظ » (٢) .

ومن ثم ، يكون الصحيح ، هو ما ذهب اليه الجمهور .

العقـــل :

والثانى من شروط التكليف العقل . فمن بلغ من أولاد الكافرين مجنونا ، ثم مات على جنونه ، كان من الناجين من النار ، غير المعذبين فيها ، أما من

---

(١) الساعاتى : الفتح الربانى : جـ ٣ ، ص ٨٣ .
(٢) فتح المنعم : شرح صحيح مسلم ، جـ ١ ، ص ١١٥ .

بلغ منهم عاقلا ، زمانا يتسـع لايمانه ، ثم جن قبـل أن يؤمن ، ومات على جنونه ، فهو فى النار ، خالدا فيها ، شأنه فى ذلك شأن سائر الكافرين . والسكران ، الذى لم يتعدى سكره ، حكمه كالمجنون ، سواء بسواء ، نعم ، ان تعدى بسكره ، ومات عليه ، فلا خلاف فى أنه غير ناج ، من العذاب .

سلامة الحواس :

والشرط الثالث من شروط التكليف سلامة الحواس ، ونعنى بالحواس حاستى : السمع والبصر ، اذ هما النافذتان اللتان تربطان الانسان بالعالم الخارجى ، فمن ولد أعمى أصم ، ثم مات على ذلك ، فهو غير معذب فى النار .

الى هنا تنتهى شروط التكليف ، المجمـع عليها ، عند أهـل السـنة والمعتزلة .

بلوغ الدعوة :

وثمة شرط رابع ، زاده أهل السنة ، هو بلوغ الدعوة ، بمعنى أنه لابد من وصول شرع سليم للانسان ، حتى يصبح مكلفا ، استنادا لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . (الاسراء : ١٥)

أما المعتزلة ، فيرون أنه لا ضرورة لاشتراط ذلك ، لما قرروه من أن : العقل يمكنه الاستقلال بادراك الأحكام ، فهو مناط التكليف عندهم .

ومن ثم ، يكون المكلف عند أهل السنة ، هو البالغ العاقل سليم الحواس الذى بلغته الدعوى ، وعند المعتزلة ، هو البالغ العاقل سليم الحواس فقط .

لكن ، **هل يكفى بلوغ دعوة أى نبى ؟** ، أم أنه لابد من بلوغ الانسان ، دعوة النبى الذى أرسل الى قومه ، فيما قبل رسولنا الكريم — صلى الله عليه وسلم ؟ . هذا محل خلاف بين أهل السنة : الماتردية ، والأشاعرة .

فقد **ذهب الماتردية** ، الى أنه يكفى للتكليف : بلوغ دعوة أى نبى أو رسول ، بناءا على أن الأديان كلها ، من سيدنا آدم — عليه السلام — حتى

سيدنا محمد — صلى الله عليه وسلم — تقوم على : توحيد الله ، وطاعته ، وترك معصيته ، والوعد بالثواب لمن آمن وعمل صالحا ، والوعيد بالعقاب لمن كفر أو عصى ربه .

وذهب الأشاعرة ، الى القول بأنه : لكى يصير الانسان مكلفا ، لابد من بلوغه دعوة النبى ، أو الرسول ، الذى أرسل الى قومه ، بناءا على أن رسالة كل رسول — فيما عدا رسولنا الكريم ، صلى الله عليه وسلم — خاصة بالقوم الذين أرسل اليهم ، فلا يكون غيرهم مطالبا بها ، وآى القرآن الكريم ، خير شاهد على ذلك ، منها قوله تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات الى النور » . (ابراهيم : ٥)

وقوله تعالى : « واذ قال عيسى ابن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم » . (الصف : ٦)

ولقوة استدلال الأشاعرة ، فاننا نميل الى ترجيح مذهبهم ، ونعتبره هو الصحيح . فمن نشأ فى أعالى الجبال ، أو مجاهيل الصحراوات ، أو نائى الجزر ، بعيدا عن امكانية وصول الدعوة اليه ، فهو غير مكلف ، ومن ثم ، يكون ناجيا من النار .

ثمرة هذا الخلاف :

وينبنى على هذا الخلاف ، الذى قررناه حول شروط التكليف ، بين أهل السنة والمعتزلة ، من جانب ، وبين الماتردية والأشاعرة ، من جانب آخر : أن أهل الفترة[1] يكونون — على مذهب المعتزلة والماتردية — غير ناجين من النار ، معذبين فيها ، شأنهم فى ذلك ، شأن الذين كفروا بالله ، وجحدوا رسالاته . أما عند الأشاعرة ، فأهل الفترة ناجون من النار ، وهو المذهب الصحيح فى نظرى ، ومن ثم يكون العرب قبل بعثته — صلى الله عليه وسلم —

---

(١) وهم الذين عاشوا بين أزمنة الرسل — عليهم السلام — أو فى زمان رسول لم يرسل اليهم ، وانما أرسل لغيرهم .

غير معذبين فى النار ، وان غيروا وبدلوا ، بعبادتهم الأصنام والأوثان . وأما ما يقال من أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أخبر عن بعض أهل الفترة — كأمرىء القيس ، وحاتم الطائى — أنهم فى النار ، وأن بعض الصحابة سألة — صلى الله عليه وسلم — وهو يخطب : اين أبى ؟ قال : « هو فى النار » ، فهو مدفوع بأنها أحاديث آحاد ، لا تقوى على معارضة النصوص القطعية الواردة فى القرآن الكريم ، كقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . (الاسراء : ١٥)

أو يقال : ان تعذيبهم هو لخصوصية ، لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى ، ورسوله — صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا ، فأبوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ناجيان من النار ، بل سائر آبائه وأمهاته ناجون ، ومحكوم بايمانهم ، لم يدخلهم كفر ، ولا رجس ، ولا عيب ، ولا شىء مما كان عليه أهل الجاهلية . وهو ما تشهد به نصوص الكتاب والسنة ، قال تعالى : « وتقلبك فى الساجدين » . (الشعراء : ٩)

فقد أخبرت الآية الكريمة أنه — صلى الله عليه وسلم — تتقلب بين أصلاب وأرحام ، ساجدة لله تعالى ، غير مشركة به ، فلا يمسها الله تعالى بعذابه ، وكقوله — صلى الله عليه وسلم : « لم أزل أتنقل من الأصلاب الطاهرات ، الى الأرحام الزاكيات » ، وغير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة ، البالغة مبلغ التواتر .

أما ما يقال من أن آزر أبا سيدنا ابراهيم — عليه السلام — كان عابدا للأصنام ، فمدفوع بأن آزر هو عمه ، وليس أباه ، كما هو الصحيح : « وانما دعاه بالأب ، لأن عادة العرب تدعو العم بالأب »(١) .

هذا ويأخذ حكم أهل الفترة ، بنو اسرائيل الذين لم يدركوا نبيا ، بعد تحريف الانجيل وتبديله ، حتى بعثة سيدنا محمدا — صلى الله عليه وسلم — لأن شرع الأنبياء السابقين ، لا ينسخ الا بمجيء رسول آخر ، لا بمجرد الموت .

هذا ، ويبين لنا الحافظ ابن حجر ، فى مصنفه الاصابة ، جزاء كل من أهل الفترة ، والذين لم يبلغوا حد التكليف ، فيقول : « ورد من عدة طرق ، فى حق : الشيخ الهرم ، ومن مات فى الفترة ، ومن ولد اكمة أعمى ، ومن ولد مجنونا ، أو طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ ، ونحو ذلك ، أن كلا منهم يدلى بحجة ، ويقول : لو عقلت ، وذكرت ، لآمنت . فترفع لهم نار ، ويقال : أدخلوها . فمن دخلها ، كانت عليه بردا وسلاما ، ومن امتنع ادخلها كرها » (١) .

ثالثا — ما يجب على المكلفين :

أجمع جمهور العلماء ، على أن معرفة العقائد الدينية ، وفى مقدمتها معرفة الله تعالى ، ورسله — عليهم الصلاة والسلام — واجبة على المكلفين(٢) . وقالوا : انه يكفى فى معرفة هذه العقائد ، الأدلة الاجمالية . خلافا لبعض المعتزلة ، الذين ذهبوا للقول بأنه : لابد من الدليل التفصيلى فى معرفتها ، بحيث يصير كل مكلف ، قادرا على اقامة الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها .

وقد استدل الجمهور على وجوب المعرفة ، بقوله تعالى : « فأعلم أنه لا اله الا الله » . (محمد : ١٩)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، أن الله عز وجل ، قد أمرنا بالعلم ، الذى هو المعرفة ، وأمر به للوجوب ، فتكون المعرفة واجبة .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد ، ص ٣٠ — ٣١ .
(٢) ذهبت طائفة من العلماء الى القول بأن المعرفة مندوبة ، وهو خلاف المجمع عليه ، كما سيتبين .

كما استدلوا ايضا بالاجماع ، وذلك أن الامة اجمعت على وجوب الايمان — الذى هو المعرفة العلمية ، والايقان بالدليل والبرهان — واجمعت على وجوب العبادة — من صلاة ، وصيام ، وزكاة ، وحج — ولا تتصور العبادة ، الا بعد معرفة المعبود ، فمعرفة المعبود ، مقدمة للواجب المجمع عليه ، فتصير هى الأخرى مجمعا عليها أيضا .

لكن ، هل تعتبر معرفة العقائد الدينية من واجبات الأصول ؟ ام من واجبات الفروع ؟ .

هناك خلاف بين العلماء ، فمن اعتبرها من واجبات الأصول ، حكم على تاركها بأنه من الكافرين ، ومن اعتبرها من واجبات الفروع ، حكم على فاقدها بأنه من العصاة الآثمين .

ويجب ملاحظة انه ليس المقصود بالواجب هنا ، الوجوب العقلى — الذى معناه عدم قبول الانتفاء ، والذى أشرنا اليه من قبل — وانما المقصود به ، معناه الشرعى — وهو ما يثاب الانسان على فعله ، ويعاقب على تركه — » (١) .

---

(١) البيجورى : شرح السنوسية ، ص ١٠ .

المبحث الثالث

فى المعرفة والتقليـــد

حين يحكم الانســـان : بثبوت أمر لأمر ، أو نفى أمر عن أمر ، لا يخلو اما : أن يصدر فى حكمه ، عن جزم ويقين ، أولا :

فان كان صادرا فى حكمه ، عن جزم ويقين ، فلا يخلو اما : أن يكون وراء جزمه سبب ضرورى أو برهان ، أولا :

فان كان وراء جزمه سبب ضرورى أو برهان ، سمى بالمعرفة أو العلم ، والاسمى بالاعتقاد ، الذى لا يخلو كذلك ، اما : ان يطـــابق الواقع ونفس الأمر ، أولا :

فان طابق الواقع ونفس الأمر ، كان اعتقادا صحيحا ، كاعتقاد عامة المؤمنين ، وهو ما يسمى بالتقليد ، والا كان اعتقادا فاسدا ، كاعتقاد النصرانى فى التثليث .

وان لم يكن صادرا فى حكمه ، عن جزم ويقين ، فـــلا يخلو اما : أن يتساوى عنده الأمران : (الاثبات والنفى) ، أولا :

فان تساوى عنده الأمران ، فهو الظن ، وان لم يتساوى عنده الأمران ، فلا يخلو اما : ان يدرك الأمر الراجح ، فهو الظن ، أو ان يدرك الأمر المرجوح ، فهـــو الوهم(١) .

وسيدور حديثنا ، فى هذا المبحث ، حول كل من : المعرفة والتقليد .

---

(١) السنوسى : السنوسية الكبرى ، ص ١١ — ١٢ .

١ — المعرفة

تعريفهـــا :

عرف علماء التوحيد المعرفة بأنها :

« هى الادراك الجازم ، المطابق للواقع ، الناشىء عن دليل » :

(فالادراك) : جنس فى التعريف ، يشمل الجازم وغير الجازم .

(والجازم) : فصل اول ، مخرج لما عداه ، من الشك والظن والوهم ، فانها ادراكات غير جازمة .

(والمطابق للواقع) : فصل ثان ، يخرج به الادراك الجازم المخـــالف للواقع ، كاعتقاد المجوسى أن هناك الهين اثنين .

ولا شك ، ان المتصف بشيء ، مما ذكر ، فى العقائد الدينية ، يـــكون كافرا .

(والناشىء عن دليل) : فصل ثالث ، يخرج به التقليد ، وللحديث عنه ، وعن حكم أيمان المقلد ، مقام يأتى فيما بعد(١) .

اســـبابها :

ذكر المتكلمون ان للمعرفة **ثلاثة** أسباب : الحـــواس السليمة ، وخبر الصادق (الشرع) ، والعقل .

اما الحواس : فتنقسم الى ظاهرة وباطنة .

فالحواس الظاهرة خمس : الســـمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس .

اما **السمع** : فهو : « قـــوة مودعة فى العصـــب المفروش ، فى مقعر الصماخ (خرق الأذن) ، يدرك بها الأصوات ، بطريق وصول الهواء ، المتكيفة

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٢ .

بكيفية الصوت ، الى الصماخ » . بمعنى أن الله عز وجل يخلق الادراك فى النفس عند ذلك .

وأما **البصر** : فهو : « قوة مودعة فى العين الباصرة ، بحيث يتم الابصار بواسطة الياف عصبية — تسمى بالعصب البصرى — تنتهى الى المخ » . وبهذه الحاسة تدرك الأضواء ، والألوان ، والأشكال ، والمقادير ، والحركات، والحسن ، والقبيح ... وغير ذلك مما يخلق الله عز وجل أدراكها فى النفس عند استخدامها .

وأما **الشم** : فهو : « قوة مودعة فى الزائدتين الناشئتين من مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحلمتى الثدى » . وبهذه الحاسة تدرك الروائح ، بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم . وهذا الادراك ، انما هو بخلق الله تعالى ، عند وصول هذا الهواء المتكيف ، الى الخيشوم .

وأما **الذوق** : فهو : « قوة مثبتة فى العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك بها مذاق المطعوم والمشروب ، بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بهما ، ووصولها الى العصب . وهذا الادراك يخلقه الله تعالى عند استعمال تلك القوة .

وأما **اللمس** : فهو : « قوة منبثة فى البدن » . وهى حاسة يدرك بها الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، ونحو ذلك من : الخشونة وعكسها ، والصلابة وعكسها ، عند التماس والاتصال بمصدر هذه الأمور .

ويتبين لنا ، مما ذكر ، أن لكل حاسة مدركاتها الخاصة بها ، لا تتعداها الى غيرها .

والحواس الباطنة خمس ايضا : الحس المشترك ، والخيال ، والوهم ، والحافظة ، والمتصرفة .

الا أن المتكلمين قد نفوها ، خلافا للفلاسفة ، فلم يثبتوا الا الحواس الظاهرة التى ذكرناها قبل .

واما الخبر الصادق : فهو : « المركب التام الذى تطابق نسبته الواقع ونفس الأمر » .

وهو نوعان : احدهما المتواتر ، وثانيهما خبر الرسول المؤيد بالمعجزة .

فالخبر المتواتر : هو : « الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب » .

بمعنى أن العقل لا يجوز توافقهم عليه . ومصداق هذا النوع — أي ما يصدقه ويثبته — هو حصول العلم الذى هو المعرفة من غير شبهة [1] . ومعنى ذلك أنه لا يشترط فى بلوغه حد التواتر عدد معين .

ونحب أن ننبه هنا ، الى أن العلم الذى يوجبه الخبر المتواتر ، هو العلم الضرورى (أو اليقينى) ، خلافا لما ذكره بعضهم من أنه يفيد العلم الاستدلالى — اى الحاصل بالدليل — وذلك مثل ما نجده فى انفسنا ، من العلم بأن محمدا — صلى الله عليه وسلم — ادعى الرسالة ، فان العلم بذلك لم يحدث لنا ، الا عن طريق الأخبار المتواترة .

واما خبر الرسول المؤيد بالمعجزة : فموجب للعلم الاستدلالى — اى الحاصل بالنظر والاستدلال .

اما كونه موجبا للعلم ، فللقطع بأن الله تعالى اظهر المعجزة على يده ، تصديقا له فى دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما اتى به من الأحكام ، اذ لو جاز كذبه فى ذلك ، لبطلت دلالة المعجزة على صدقه . هذا دليل صدقه فى الأحكام التبليغية . أما فى غيرها ، فلأنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته من الذنوب ، فلا يكون كاذبا ، واذا كان صادقا فى اخباره ، وقع العلم بمضمونها قطعا .

واما كونه استدلاليا ، فلتوقفه على الاستدلال ، واستحضار ان هذا

---

(١) ماجرينا عليه هو أن العلم والمعرفة مترادفان على ماهو المشهور .

خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات ، وثبت بالأدلة القاطعة عصمته ، وكل خبر هذا شأنه ، فهو صادق ، ومضمونه واقع .

هذا ، وان كان خبر الرسول ، موجبا للعلم الاستدلالى ، الا أن هذا العلم الاستدلالى ، الذى أوجبه خبر الرسول ، يشابه العلم الضرورى ، فى قوة اليقين وكمال الثبات ، لاستناده الى التأييد الالهى ، والوحى المفيد حق اليقين ، فهو لذلك لا يتطرق اليه شائبة من الوهم ، بخلاف العلم الاستدلالى ، المستند الى العقل ، فانه ليس كذلك ، لامكان تطرق الوهم الى العقل .

وأما العقل : فقد **اختلف الباحثون فى معناه** ، وسنقتصر هنا على ذكر ثلاثة من هذه الآراء :

الأول انه : « هو قوة للنفس ، بها تستعد للعلوم والادراكات » .

ومعنى الاستعداد للعلوم والادراكات تمكنه منها .

والثانى انه : « هو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات » .

وهذا هو رأى أهل الشرع .

والثالث : ما قيل من انه : **« هو جوهر يدرك به الغايات ، بالوسائط والمحسوسات ، بالمشاهد »** .

ولا يخفى ما فى هذا التعريف من ضعف ، اذ المتبادر منه أنه عين النفس(١) ، مع أن اللغة والعرف قاضيان بتغايرهما .

هذا ، والعقل مفيد للمعرفة بقسميها : الضرورى والنظرى .

ونعنى **بالضرورى** : ما لا يحتاج الى نظر واستدلال ، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء .

---

(١) فالنفس تدرك الغائبات والمحسوسات جميعا ، والعقل يدرك الغائبات فقط ، والمحسات تدرك بالحس .

ونعنى **بالنظرى** : ما يحتاج الى نظر واستدلال ، كالعلم بوجود البارى تعالى ووحدانيتـــه[1] .

طريق وجوبها :

أشرنا فيما سبق ، الى أن المتكلمين ، قد أجمعوا على وجوب معرفة العقائد الدينية على المكلفين ، وأشرنا كذلك ، الى أنهم قـــد ذكروا للمعرفة ثلاثة أسباب : الحواس ، والشرع ، والعقل .

وسنشير هنا الى أنه قد وقع الخلاف بينهم فى طريق وجوب هــذه المعرفة : الشرع ، أم العقل ، وذلك على ثلاثة مذاهب :

اولا — مذهب الأشاعرة :

يرى الأشاعرة أن سبيل وجوب المعرفة هو الشرع ، اذ انه ليس فى مكنة العقل ادراك الأحكام على جهة الاستقلال ، وانما مهمته ادراك ما اتى به الشرع ، بمعنى أنه لو لم يبعث الله تعالى نبيا ، أو يرسل رسولا ، ما كنا مكلفين ، ولا محاسبين ، على شىء أصلا ، اذ قبل ورود الشرع ، لم يكن هناك حكم أصلى ، ولا فرعى ، حتى يدركه العقل .

وقد استدلوا على ذلك ، بأدلة نقلية :

منها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

(الاسراء : ١٥)

ووجه الاستدلال بالآية الكريمة ، أنه قد انتفى وجوب المعرفة قبل

---

(١) التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، ص ٢٣ — ٤١ . بتصرف .
و د. سليمان خميس : توضيح العقائد النسفية ، جـ ١ ، ص ٧٧ — ١٠٣ . بتصرف .

البعثة ، بانتفاء لازمها وهو العذاب ، ونفى الوجوب ، حينئذ ، يستلزم عدم الوجوب مطلقا بالعقل ، فتعين ان الوجوب بالشرع .

ومنها قوله تعالى : « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نزل ونخزى » . (طه : ١٣٤)

ومعنى الآية الكريمة ، لو أن الله — عز وجل — أخذ المشركين بشركهم ، فأهلكم بعذابه ، قبل أن يرسل اليهم رسولا ، فاعتذروا فى عدم ايمانهم ، بعدم ارسال رسولا ، يهديهم الى الصراط المستقيم ، لقبل الله — عز وجل — عذرهم . فلو كانت المعرفة واجبة بالعقل ، ما كان سبحانه وتعالى يقبل ذلك العذر منهم ، فتعين أنها واجبة بالشرع ، دون العقل .

ومنها قوله تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . (النساء : ١٦٥)

ووجه الاستدلال فى هذه الآية الكريمة ، أن انتفاء الحجة بعد الرسل ، يقتضى عدم قيامها قبلهم ، فلو كانت المعرفة واجبة بالعقل ، ما كانت توجد لهم حجة ، ان لم يرسل — عز وجل — رسولهم اليهم(١) .

ثانيا — مذهب المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بأن : العقل هو طريق وجوب المعرفة ، اذ أن العقل — فى نظرهم — يمكنه الاستقلال بادراك الأحكام ، والشرع انما جاء مقويا ، ومؤكدا ، لما أدركه العقل . فهم لا ينكرون دور الشرع اصلا ، وانما يجعلونه تابعا للعقل ، لأنهم لا يبقون استفادة هذه الأحكام من الشرع ، والا لكانوا منكرين للشرع ، كافرين بذلك .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٣١ ومحمد الأمير : حاشية الأمير ص ٣١ . والبيجورى : تحفة المريد . ص ٣٢ .

وقد بنوا كلامهم هذا ، على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين ، حيث قالوا : ان التحسين ، ما حسنه العقل ، والتقبيح ، ما قبحه العقل . فاذا ادرك العقل ، ان هذا الفعل حسن — بحيث يذم على تركه ، ويمدح على فعله — حكم بوجوب تركه . وهذا ينسجم مع ما قرروه من ان : الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء ، وليسا عارضين لهما .

واجاب اهل السنة بالمنع ، قائلين : ان الحسن ، ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع ، فليس فى الأفعال ، حسن أو قبح ذاتيان ، حتى يدركهما العقل ، وانما اكتسبت الأفعال ، حسنها وقبحها ، من أمر الشارع بها ، أو نهيه عنها .

كما يمكن الرد على المعتزلة ، بأن العقل طريق غير مأمون الخطأ ، ومن ثم ، يكون قاصرا عن ادراك حسن الأشياء وقبحها ، وبذلك لاختلاف حكمه ، تبعا للبيئة والمؤثرات النفسية .

ولعل أقوي ما استدل به المعتزلة ، قولهم : لو لم تجب المعرفة بالعقل ، للزم على ذلك افحام الرسل ، لكن التالى باطل ، فبطل ما ادى اليه ، وهو عدم وجوب المعرفة بالعقل ، وثبت نقيضه ، وهو انها واجبة به .

دليل بطلان التالى :

الاجمـــاع على ان لكل نبى بلغ دعوته ، وافحم قومه ، ولم يفحموه . وسند الاجماع ، آيات القرآن الكريم ، كقوله تعالى : « قالوا يا نوح قـــد جادلتنا فأكثرت جدالنا » . (هود : ٣٢)

وقوله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه » .

(الأنعام : ٨٣)

بيـــان الملازمة :

وهو ترتيب التالى — الذى هو افحام الرسل — على المقدم — وهو عدم وجوب المعرفة بالعقل — وهو ان طريق المعرفة هو النظر . فلو قال

الرسول للمرسل اليه : انظر الى معجزتى لتعلم صدقى . فله أن يحتج ويقول : لا انظر ، الا اذا وجب على النظر ، ولا يجب على النظر الا بالشرع ، ولا يثبت عندى الشرع الا بالنظر ، فأنا لا أنظر .

وقد اجاب أهل السنة بأن : الامتثال لا يترتب على وجوب النظر عليه عنده ، بل على وجوبه فى الواقع ونفس الأمر .

والحق ، أن هذه المناظرة ، لا أصل لها ، بل هى ليست الا ضربا من الهذيان ، فان مثل ذلك ، كما قال حجة الاسلام الامام الغزالى : مثل من آتاه شخص ، وقال : انج بنفسك ، فهذا أسد خلفك ، وان التفت رايته . فهل يليق أن يقول : أنا لا أعتنى بكلامك ، ولا التفت الا اذا علمت صدقك ، ولا اعلم صدقك الا اذا التفت . ويستمر واقفا ، حتى يأكله السبع .

فكذلك الرسول يقول : اتبعونى فى كل ما اقول ، فانى نذير لكم ، بين يدى عذاب شديد ، وان نظرتم فى معجزتى ، علمتم صدقى ، وها هي المعجزة . فيصبح الاعراض ، حينئذ ، بل هو عين الحق ، والعناد الذى لا يعذر فاعله(1) .

« وثمة جواب آخر للأشاعرة ، هو : ان انتفاء افحام الرسل — بناء على وجوب المعرفة بالعقل — انما يكون لو كان وجوبها هذا ضرورى ، اما وانه نظرى ، فان لزوم افحام الرسل يكون قائما ، اذ يقال لهم : لا ينظر النظر الموصل لوجوب المعرفة ، الا اذا علم وجوبها عليه ، ولا يعلم الا بالنظر ، وهو لا ينظر » (2) .

---

(1) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٣٢ .

(2) المرجع السابق : ذات الصفحة . والسنوسى : السنوسية الكبرى . ص ٤ .

ثالثاً — مذهب الماتريدية :

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى ، ومن شايعه ، الى القول بأن : العقل ، وان لم يستقل بادراك الأحكام ، الا أن معرفة الله — عز وجل — وحدها ، هى التى يمكنه ادراكها . بمعنى انه ، لو لم يكن هناك شرع ، لأدرك العقل معرفته تعالى لوضوحها .

ويمكن أن يفرق ، بين هذا المذهب ، وبين مذهب المعتزلة ، من جهتين :

(أ) أن الماتريدية يقولون : ان المعرفة وحدها وجبت بالعقل . ومعنى وجوبها بالعقل — عندهم — أن الله — عز وجل — هو الذى أوجبها بمحض اختياره ، بمعنى أن هذا الحكم ، لو لم يرد به شرع ، أمكن العقل ، أن يفهمه عن الله تعالى لوضوحه . أما المعتزلة ، فيرون أن الأحكام كلها وجبت بالعقل ، ويضيفونها اليه استقلالا .

(ب) معنى ادراك المعرفة عند الماتريدية ، هو أن العقل يستطيع الاستقلال بادراكها لوضوحها ، ومعناه عند المعتزلة ، أن العقل يستطيع ادراك الحسن فى المعرفة ، فيحكم بوجوبها ، بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وهو مالا يقول به الماتريدية(١) .

والصحيح من هذه المذاهب — فى نظرى — هو مذهب الأشاعرة ، لتظاهر الأدلة عليه .

مجالاتها :

اذا كان قد وجب على المكلفين ، معرفة العقائد الدينية ، وفى مقدمتها معرفة الله — عز وجل — ومعرفة رسله — عليهم الصلاة والسلام — والتى

---

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٣١ — ٣٢ . والبيجورى تحفة المريد . ص ٣٣ .

تعتبر عصب البحث فى علم الكلام ، ومحل عناية المتكلمين ، وموضع اهتمامهم ، فان السؤال الذى اراه يطرح نفسه ، ماذا تعنى المعرفة بالنسبة له تعالى ؟ ولرسله — عليهم السلام — ؟ .

اما بالنسبة لمعرفته تعالى : فنقرر ، بادىء ذى بدء ، أن ذاته تعالى ، غير داخلة فى نطاق المعرفة ، أمر فوق القدرة العقلية البشرية ، ومحاولة الوصول الى ذلك ، طمع فى محال ، فالعقول قاصرة عن ادراك ذاته تعالى ، بل ان الشرع قد نهانا عن التفكر فى ذاته ، فقد ذكر الإمام ابن حنبل فى كتابه « المسند » ، من حديث سعيد بن جبير — رضى الله عنه — قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تفكروا فى كل شىء ، ولا تفكروا فى ذات الله »(١) ، وهو حديث يعلق عليه الامام محمد عبده فيقول : « ان هذا الحديث ، ان لم يصح ، فكتاب الله بمبهماته وتفصيله ، يؤيد معناه »(٢) .

« ويقول الشيخ محمد رشيد رضا : الحديث ورد بألفاظ يتفق معناها ، وقد ذكر الحافظ العراقى ، فى تخريجه لأحاديث كتاب احياء علوم الدين للغزالى ، عدة طرق لرواية هذا الحديث ، فذكر ان لفظ حديث ابن عمر : « تفكروا فى الاء الله ، ولا تفكروا فى الله » ، ورواه أبو الشيخ ، فى حديث ابن عباس : « تفكروا فى الخلق ، ولا تفكروا فى الخالق ، فانكم لا تقدرون قدره » ، ورواه ابن النجار والرافعى ، من حديث أبى هريرة : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى الله » . وتعدد هذه الروايات ، واجتماعها ، يكسبها قوة »(٣) .

« وقد جاء فى الحديث أيضا : « ان الله احتجب عن البصائر ، كما

---

(١) ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية . ص ٤٠ .
(٢) الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد . ص ٣٧ .
(٣) المرجع السابق : هامشى ص ٣٧ — ٣٨ .

احتجب من الابصار » . وبالجملة ، لا يعرف الله ، الا الله ، فترك الادراك ادراك ، والبحث عن ذات الله اشراك »(١) .

فمثل العقول ، فى النظر الى ذات الله تعـالى ، كمثل الأبصـار ، اذا استمرت تنظر الى جرم الشمس ، فكما ان الأبصار تعتريها ظلمة وكدورة لا تمنعها من تمام الابصار ، فكذلك تعترى العقول حيرة ودهشة ، تقطع عليهـا ادراكهـا .

نعم زعم الصوفية ، أن « المرء اذا سلك سبيلهم ، وجد فيما يأخذون به انفسهم ، من العبادة والرياضة . عاش أحوالهم ، وذاق مواجدهم ، وأخذ يترقى من حال الى حال ، ومن مقام الى مقام ، حتى ينتهى به المطـاف الى مشاهدة وجه الله الكريم ، وهو غاية الغايات عند الصوفية ، وأعلى مقامات العارفين ، بل لا يدركه الا الخاصة منهم ، حيث يصلون الى حال يصير فيه سرهم مرآة مجلوة ، يحازون بها شطر الحق تعالى.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا :

« — اشارة : فاذا عبر الرياضة الى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذيا بها شطر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، فكان بعـد مترددا .

— اشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، فمن حيث لاحظته ، لا من حيث هى بزينتها ، وهناك بحق الوصول »(٢) .

« وهذا الذى تسميه الصوفية الهاما ، لا يعتبر به المتكلمون ، اذ الالهام عندهم ، ليس من أسباب المعرفة »(٣) .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٤٠ .
(٢) ابن سيناء : الاشارات والتنبيهات . قسم الالهيات ، النمط التاسع
(٣) النسفى : العقائد النسفية . ص ٤١ .

ومن ثم ، تعنى المعرفة ، بالنسبة الله تعالى : معرفة ما يجب له ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز فى حقه .

فما قامت الأدلة ، النقلية والعقلية ، على وجوبه لله تعالى اجمالا ، وجب على المكلفين معرفته اجمالا ، وهو وصفه تعالى بكل كمال يليق بذاته المقدسة، وأن كمالاته لا تتناهى ، لا يحيطها عد ، ولا يحيط بها علم . وما قامت هـذه الأدلة على ما يستحيل فى حقه تعالى اجمالا ، وجب عليهم معرفته اجمالا ، وهو تنزيهه تعالى عن كل نقص لا يليق بذاته المقدسة . وكذلك ما يجوز فى حقه تعالى ، وهو فعل كل ممكن وتركه .

وما قامت الأدلة ، النقلية والعقلية ، على وجوبه لله تعالى تفصيلا ، وجب على المكلفين معرفته تفصيلا ، وهى الصفات العشرون . وما قامت هذه الأدلة على ما يستحيل فى حقه تعالى تفصيلا ، وجب عليهم معرفتـه تفصيلا ، وهى أضداد الصفات العشرين الواجبة له تعالى .

وكذلك الأمر **بالنسبة للرسل** — عليهم أفضل الصلاة والسلام — فان المقصود من معرفتهم ، معرفة ما يجب ، وما يستحيل ، وما يجوز فى حقهم — عليهم السلام — اجمالا وتفصيلا .

٢ — التقليـــد

تعريف التقليد :

وقد بان مما تقدم ، أثناء تعريفنا للمعرفة ، أن التقليد يفارقها فى كون صاحبه خاليا من الدليل ، ومن ثم ، عرف علماء التوحيد التقليد بأنه هو :

« الأخذ بقول الغير ، فى أحكام التوحيد ، من غير حجة او دليل » :

والمراد (بالأخذ) : الاعتقاد : اى اعتقاد مضمون قول الغير .

والمراد (بالقول) : ما يشمل الفعل والتقرير .

والمراد (بأحكام التوحيد) : ما يعم سائر العقائد الدينية ، وليس مسألة التوحيد خاصة .

والمراد بـ (من غير حجة أو دليل) : قيد متحرز يخرج به طلبة العلم ، فان تلقيهم عن أساتذتهم ، يخرجهم من دائرة التقليد ، الى كونهم عارفين ، وقد ضرب لهم الشيخ السنوسى مثلا ، للفرق بينهم وبين المقلدين ، بجماعة نظروا للهلال ، فسبق بعضهم لرؤيته ، فأخبرهم به ، فان صدقوه من غير معاينة ، كانوا مقلدين ، وان أرشدهم بالعلامة ، حتى عاينوه ، لم يكونوا مقلدين » (١) .

كذلك لا يشمل التقليد ، وفقا لهذا التعريف ، عوام المؤمنين ، ولا الذين نشأوا فى البلاد الاسلامية ، أو عاشوا فيها ، وذلك لوصول دعوى النبى — صلى الله عليه وسلم — اليهم ، وبلوغها عندهم مبلغ التواتر المفضى الى العلم ، الأمر الذى يخرجهم من ظلمة التقليد ، الى نور الحقيقة .

ووفقا لهذا التعريف ، يكون وصف المقلد ، قاصرا على الذين نشأوا فى أصقاع نائية ، أو عاشوا فى شواهق الجبال ، وأعالى الهضاب ، ومجاهيل الصحراوات ، ونائى الجزر ، فسمعوا بالاسلام من آحاد المسلمين ، فاستجابوا لدين الله تعالى ، وآمنوا به .

وقد ثار تساؤل فى شأن ايمان المقلدين : هل يعتبر ايمانهم صحيحا ينجيهم فى الآخرة ، أم لا ؟ . واجابة هذا التساؤل تعد مثار بحث عند المتكلمين .

آراء العلماء فى ايمان المقلد :

قبل أن نبين آراء العلماء فى ايمان المقلد ، لابد أولا من تحرير محل النزاع ، وذلك على النحو التالى :

أولا — حكم المقلد غير الجازم :

لا خلاف بين العلماء ، فى ان المقلد غير الجازم — وهو الذى يشوب عقيدته شىء من الشك ، أو الظن ، أو الوهم ، أو ما شابه ذلك — كافر ، فى الدارين : الدنيا والآخرة .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٦ .

ثانيا — حكم المقلد الجازم فى الدنيا :

لا خلاف ، كذلك ، بين العلماء ، فى أن المقلد الجازم ، ايمانه صحيح ، من حيث جريان الأحكام الدنيوية عليه . ذلك انه يكفى ، فى اعتبار الايمان ، فى الدنيا ، الاقرار بالشهادتين مع عدم المنافى . فالمقلد تجرى عليه أحكام الاسلام فى الدنيا ، فتصح مناكحته ، وتؤكل ذبيحته ، ويتم أرثه مثلا . كما تجرى عليه أحكام موتى المسلمين ، اذا مات ، فيغسل ، ويكفن ، ويصلى عليه ، وتشيع جنازته ، ويدفن فى مقابرهم ، ويلقن الشهادة .

وقد استدل العلماء على ذلك ، من الكتاب ، بقوله تعالى : « ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا » . (النساء : ٩٤)

ومعنى السلام : فى هذه الآية الكريمة ، الاسلام، أى النطق بالشهادتين . روى أن مرداس بن نهيك ، أسلم ، ولم يسلم من قومه غيره ، فغزتهم سرية لرسول الله — صلى الله عليه وسلم ، فهربوا ، وبقى مرداس بن نهيك ثقته باسلامه ، فلما رأى الجبل ، ألجأ غنمه الى منعرج من الجبل ، فلما تلاحقوا ، كبروا وكبر ، وقال : لا اله الا الله ، محمدا رسول الله . فقتله أسامة بن زيد ، واستاق غنمه . فأخبروا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فوجد وجدا شديدا ، وقال : « قتلتموه ارادة ما معه » ، ثم قرأ الآية على أسامة .

واستدلوا من السنة بقوله : صلى الله عليه وسلم : « من صلى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا ، واكل ذبيحتنا ، فذلك المسلم الذى له ذمة الله ، وذمة رسوله ، فلا تخفروا الله فى ذمته » (١) .

وعلى ذلك ، فانه يجب الحكم بصحة ايمان المقلد الجازم فى الدنيا ، اللهم الا اذا بدر منه ما ينافى فى الايمان ، كعبادة غير الله تعالى ، أو اهانة المصحف الشريف ، أو انكار ما علم مجيئه من الدين بالضرورة ، فانه ، آنذاك ، يعد خارجا عن الاسلام ، فلا تجرى عليه أحكام المسلمين فى الدنيا .

---

(١) د. موسى شاهين : المنهل فى علوم الحديث . ج ١ ، ص ٧٤ .

ثالثا — حكم المقلد الجازم فى الآخرة :

اما المقلد الجازم ، من حيث حكم ايمانه فى الآخرة ، فقد كان محل نزاع بين العلماء ، حيث اختلفوا فى صحة ايمانه ، على آراء عدة :

فمن ذهب الى القول بصحة ايمانه ، حكم بانه لا يخلد فى النار ، بل مآله الجنة كسائر المؤمنين .

ومن ذهب للقول بعدم صحة ايمانه ، حكم بخلوده فى النار .

ومن ذهب للقول بصحة ايمانه مع الاثم ، حكم بأن مآل أمره الى الله تعالى ، أن شاء تعالى عذبه ، وان شاء تعالى نعمه .

واليكم هذه الآراء تفصيلا وادلتها :

(ا) ذهب **جمهور المتكلمين**(١) الى القول بأن **التقليد لا يكفى ، وان المقلد كافر** . وقد بنوا كلامهم على ان المعرفة من واجبات الأصول ، فمن تركها كان كافرا . واستدلوا على عدم كفاية التقليد بأن الايمان — عندهم — هو نفس المعرفة ، او حديث النفس التابع لها ، فتكون المعرفة جزءا من الايمان ، أو شرط صحة فيه ، فيكون لابد ، فى الايمان ، من الدليل ، والمقلد لا دليل معه ، فيكون فاقدا للايمان ، خارجا عن دائرة المؤمنين .

ويمكن أن يرد على استدلالهم هذا ، بالقول بأن المقصود من الايمان : التصديق والاذعان ، وأما المعرفة فهى من وسائله ، فمتى حصل بدونها ، أى عن طريق التقليد ، فقد حصل المقصود .

كما أجنحوا أيضا على ما ذهبوا اليه — من تكفير المقلد — بالنصوص الآمرة بالعلم واليقين ، والذامة للتقليد والمقلدين ، والحاثة على النظر والتفكير فى كون الله وملكوته :

---

(١) وعلى رأسهم الامام الأشعرى ، والقاضى أبو بكر البقلانى ، والأستاذ أبو اسحق الأسفرايينى ، وامام الحرمين الجوينى .

منها : قوله تعالى : « فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو » .
(هود : ١٤)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، ان الله — سبحانه وتعالى — قد أمر بالعلم ، لا بالاعتقاد ، ومعلوم انه لا فرق بينهما ، الا من حيث أن الاعتقاد خال من الدليـــل .

ومنها : قوله تعالى : « قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى » . (يوسف : ١٠٨)

ووجه الدلالة فى هـــذه الآية الكريمة ، أن البصـــيرة هى معرفة الحق بدليله ، فمن لم يكن على بصيرة فى عقيدته ، لم يكن متبعا للنبى — صلى الله عليه وسلم — فلا يكون مؤمنا .

ومنها : قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم : « ... ان الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين » (١) .

ووجه الدلالة فى هذا الحديث النبوى الشريف ، أن التقليد لا يصح فى حق عباده المرسلين ، فكذلك لا يصح فى حق عبادة المؤمنين ، ما دام المأمور به واحدا لهما كليهما .

ويمكن أن يجاب على هذه النصوص ، ونحوها ، بأن الأمر فيها بالعلم واليقين ، انما هو للقادرين الذين يمكنهم النظر والاعتبار ، لا سيما وأن الله تعالى خص النظر فى كونه وملكوته ، طائفة من خلقه ، وصفهم بالفكر تارة ، والعقل تارة ثانية ، والتذكر تارة ثالثة ، ولم يجعل ذلك عامة لسائر خلقه ، من ذلك على سبيل المثال ، قوله تعالى : « هو الذى انزل من السماء ماءا لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون . ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيــل

---

(١) مسلم : صحيح مسلم . كتاب الزكاة . باب قبول الصـــدقة من الكسب الطيب . جـ ١ ، ص ٤٠٦ .

والأعناب ومن كل الثمرات ان فى ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا الوانه ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون » . (النحل : ٩ — ١٥)

ومن ثم ، لا ينسحب الأمر بالعلم على غير القادرين ، اذ مطالبتهم بذلك ، يكون تكليفا لهم بما فوق طاقتهم ، والله سبحانه وتعالى يقول : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » . (البقرة : ٢٨٦)

(ب) وذهب **بعض المتكلمين** الى القول بأن **المقلد آثم ، قادرا على النظر كان ، أم لا** . ذلك أنهم قالوا بأن التقليد ، وان كان يكفي فى العقائد الدينية ، الا أنه لا يجوز ، فالتقليد حرام ، والمقلد آثم ، سواء أكانت فيه أهلية النظر والاستدلال ، أم لا .

ومبنى كلامهم على أن المعرفة من واجبات الفروع ، فمن تركها كان عاصيا .

وهذا الرأى ضعيف ، لأن فيه تعميما للإثم ، اذ لا يفرق بين القادر على النظر والعاجز عنه .

(حـ) وذهب **بعض المتكلمين** الى القول بأن **المقلد اذا كان قادرا على النظر ، كان آثما بتركه ، والا فلا اثم عليه** . ذلك أنهم — كسابقيهم — قالوا بكفاية التقليد ، وبنوا كلامهم — أيضا — على كون المعرفة من واجبات الفروع ، الا أنهم فصلوا ، فقالوا : ان كان المقلد قادرا على النظر ، كان آثما بتركه ، والا فلا اثم عليه .

واستدل أصحاب هذا الرأى ، بأن النبى — صلى الله عليه وسلم —

قبل من الناس الايمان ، ولم يطالبهم بالدليل . وكذلك فعل الخلفاء الراشدون — رضى الله عنهم — ومن بعدهم ، وماتوا دون أن يعرفوا شيئا من طرق النظر فى علم التوحيد .

كما استدلوا بأنه حينما سئل النبى — صلى الله عليه وسلم — عن الايمان ، قال : « أن تؤمن بالله وملائكته ... » الحديث(١) .

فقبول النبى — صلى الله عليه وسلم — والخلفاء الراشدون من بعده ، الايمان من عامة الناس ، بدون مطالبتهم بالدليل ، وبغير تعليمهم الأدلة ، وذكر النبى — صلى الله عليه وسلم ، فى اجابته عن سؤال السائل عن الايمان ، والتصديق بدون تعرض للدليل ، لهو برهان ساطع على كفاية التقليد .

كذلك استدلوا بالآثار المروية عن السلف الصالح — رضى الله تعالى عنهم — الدالة على صحة ايمان غير العارفين . فلقد حكى عن بعضهم انه قال : « عليكم بدين العجائز » . وحكى عن الامام الفخر أنه قال عند موته : « اللهم ايمان العجائز » ، يعنى أن يرزقه ايمانا كايمانهم . وقال عمر بن عبد العزيز — رضى الله تعالى عنه — لرجل سأله عن الأهواء : « عليك بدين الصبى الذى فى الكتاب ، ودين الاعرابى ، ودع ما سواهما » .

ومما احتجوا به ايضا : اننا نجد بعض المقلدين ، أقوى ايمانا ، وأرسخ اعتقادا ، ممن نظر فى علم التوحيد ، مما يدل على أن المعرفة ليست بلازمة لصحة الايمان ، وما هى الا وسيلة من وسائله ، وقد يتحقق بدونها .

(د) وذهب **بعض المتكلمين** الى القول بأن **مقلد النصوص القطعية صحيح الايمان ، ومن قلد غيرها لم يصح ايمانه** . ذلك انهم ذهبوا الى القول بأن من قلد نصوص القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة القطعية الدلالة ، صح ايمانه ، لتقليده القطعى الدلالة ، ومن قلد غيرها ، لم يصح ايمانه .

---

(١) مسلم : صحيح مسلم ، ج ١ ، ص ٢٣ .

كما استدلوا أيضا بأنه يمكن القول بأن تقليد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، هو تقليد للرسول — صلى الله عليه وسلم .

وهذا المذهب ليس من التقليد فى شىء ، بل هو معرفة بالعقائد الدينية ، معرفة استدلالية ، غاية الأمر ، أنه استدلال اجمالى ، وبالتالى فان عده من التقليد لهو خطأ كبير .

(هـ) وذهب **بعض المتكلمين** الى القول بأن **المقلد ايمانه صحيح** ، وأن **الاستدلال على العقائد الدينية شرط كمال فقط** . ذلك أنهم ذهبوا للقول بكفاية التقليد ، وعدم عصيان المقلد ، بناء على ما قرروه من أن الاستدلال على العقائد الدينية ، شرط كمال فقط ، فمن تركه يكون قد ترك الأولى ، ولا آثم عليـــه .

(ى) وذهب **بعض المتكلمين** الى القول بأن **المقلد ايمانه صحيح** ، وأن **الاستدلال على العقائد الدينية حرام** . ذلك أنهم ذهبوا أيضا ، كسابقيهم ، الى القول بكفاية التقليد ، وخالفوا سابقيهم ، فقالوا بأن النظر والاستدلال على العقائد الدينية حرام .

هذا ويلاحظ أن هذين القولين الأخيرين ، مبنيان على عـــدم وجـــوب المعرفة ، فلا يعتد بهما لمخالفتهما للاجماع(١) .

لكن اذا كان التيسير قاعدة ، من قواعد الاسلام ، نطقت بها النصوص القاطعة ، مثل قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . (البقرة : ١٨٥)

ومظاهر ذلك التيسير ، واضحة فى تعاليم الاسلام ، فمن قصر فى الصلاة الرباعية عند السفر ، الى اباحة الفطر فى رمضان لظروف مخصوصة ، الى

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص : ٣٦ ، ٣٧ . ومحمد الأمير : حاشية الأمير ، ص : ٣٦ — ٤٧ . والبيجورى : تحفة المريد ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

اباحة اكل الميتة للمضطر فى المخمصة ... الخ ، من غير ان يكون ذلك اثما يستحق صاحبه العقاب ، اما بعد ذلك ، لا يقبل الله تعالى ايمان من سمع عن الاسلام ، فآمن ، وقرن ايمانه بصالح الأعمال .

ان من يقول بغير ذلك ، فى نظرى ، انما يضيق فضل الله تعالى ورحمته ، التى وسعت كل شىء . نعم ، اذا كان لدى ذلك المؤمن قدرة على تحصيل الأدلة اللازمة لمعرفة العقيدة التى دان بها ، وتقاعس عن دركها ، فانه يكون آثما لتقصيره ، ولتعطيله العقل — الذى وهبه الله تعالى اياه — عن اداء وظيفته فى النظر فى كون الله تعالى وملكوته ، الأمر الذى يجعلنا نميل الى ترجيح الراى القائل بصحة ايمان المقلد ، وانه انما يكون آثما ، اذا ترك النظر والاستدلال مع القدرة عليهما ، اذ هذا المذهب ، يعتبر أصح المذاهب ، فى نظرى ، وأولاها بالقبول .

ولعل ما يعيننا على ترجيح صحة ايمان المقلد — ايضا — ان اكثر من دخل فى الاسلام ، قد دخل فيه ، دون ان يطالب بالدليل .

ولعل مما يؤيد هذا الراى ما قاله الآمدى : « اتفقت الأصحاب على انتفاء كفر المقلد ، وان ليس للجمهور ، الا القول بعصيانه ، بترك النظر ان قدر عليه ، مع اتفاقهم على صحة ايمانه . وانه لا يعرف القول بعدم صحة ايمانه ، الا لأبى هاشم من المعتزلة »(١) .

وأيضا ما قاله الشيخ ابو منصور الماتريدى : « أجمع أصحابنا على ان العوام مؤمنون بالله ، عارفون بربهم ، وأنهم حشو الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليها الاجماع . لكن منهم من قال : لابد من نظر عقلى فى العقائد ، وقد حصل لهم القدر الكافى ، فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع ، وقدرته ، وحدوث ما سواه من الموجودات ، وان عجزوا عن

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد .

التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة ، علم زائد ، لا يلزمهم ، والله تعالى أعلم »(١) .

وقد حاول التاج السبكى ، أن يجعل خلاف العلماء ، فى صحة ايمان المقلد ، لفظيا — وهو ما لا يكون فيه النفى والاثبات على محل واحد — فقال: اما ان يجزم المقلد بقول الغير ، جزما قويا ، يقع فى نفسه ، أنه عالم بما جزم به ، بحيث لم يرجع عن دينه ، لو رجع المقلد ، كفى ايمانه ، لكنه عاصى بصرف النظر ، ان كان قادرا عليـــه ، والى هذا يرجع قول من قال بكفاية التقليد . واما اذا لم يجزم المقلد ، على هذا الوجه ، بأن كان جازما ، جزما غـــير قوى ، بحيث لو رجع المقلد ، لرجع عن تقليـــده ، والى هذا يرجع قول من قال بعدم كفاية التقليد ، وبكفر المقلد . والله أعلم »(٢) .

والحق أن خلاف العلماء فى المقلد الجازم ، أما غير الجازم ، فلا خلاف فى كفره ، كما مر ، مما يجعلنا نقول ان الخلاف بينهم حقيقى ، وليس لفظى .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد ، ص ٣٧ .

(٢) عبد السلام : اتحاف المريد : ص : ٣٧ ، ٣٨ . والبيجورى : تحفة المريد ، ص : ٣٨ ، ٣٩ . والأستاذ محمـــد يوسف الشيخ : الايضاح ، ص ١٦ .

المبحث الرابع

فى اول الواجبات على المكلفين

ذكرنا فيما سبق ، أن معرفة العقائد الدينيـــة واجبة ، وفى مقدمتها معرفة الله تعالى من حيث : ما يجب له تعالى ، وما يستحيل عليه تعالى ، وما يجوز فى حقه تعـــالى .

والنظر المؤدى الى ذلك واجب — ايضـا — على المكلفين .

وكلامنا فى هذا المبحث ، يدور على قطبين : آراء العلماء فى أول الواجبات على المكلفين ، ثم النظر : حقيقته ، واقسامه ، والاستدلال على صحته ، وكيفية افادته للعلم ، ومسالكه .

القطب الأول

فى آراء العلماء فى أول الواجبات على المكلفين

اشرنا فيما سبق ، الى أن المتكلمين قد أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى ، وان اختلفوا فى وجوب النظر الموصل اليها . واشرنا ، كذلك ، الى أنه لا يعتد بالذين يحرمون النظر ، ولا بالذين يعتبرونه شرط كمال ، بناء على أن المعرفة من المندوبات عندهم .

ونذكر هنا ، أن المتكلمين ، وان أجمعوا على وجوب المعرفة ، الا أنهم اختلفوا حول ما اذا كانت أول ما يجب على المكلفين ، أم ان هناك أمرا آخر يسبقها ، على اثنى عشر رأيا هى :

الأول : ما نقل عن الامام الأشعرى ، فى ارجح قوليه ، من انه هو : **معرفة الله** ، سبحانه وتعالى ، من حيث وجوب وجوده ، ووحدانيته ، وسائر صفاته من نحو : العلم ، والقدرة ، والارادة ، وجميع الأحكام المتعلقة به ، عز وجل ، وكذلك صانعيته — تعالى — للعالم .

الثانى : وهو ينسب أيضا للامام الأشعرى ، فى قول ثان له ، كما ينسب الى الأستاذ أبى اسحاق الأسفراييني ، من انه هو : **النظر الموصل الى المعرفة** .

الثالث : وهو ينسب الى القاضى أبى بكر الباقلانى ، من انه هو : **أول النظر** ، أى المقدمة الأولى منه ، نحو قولنا : العالم حادث ، وكل حادث لابد من محدث . فمجموع المقدمتين والنتيجة هو : النظر ، والمقدمة الأولى هى : أول النظر . ومبنى كلام أصحاب هذا الرأى ، أن الجزء قبل الكل ، فاذا وجب الكل وجب جزؤه قبله .

الرابع : وهو ينسب الى امام الحرمين الجوينى ، واختاره ابن فورك ، كما ينسب الى القاضى أبى بكر البقلانى ، فى قول ثان له ، من انه هو : **القصد الى النظر** ، ويعنون بالقصد : تفريغ القلب عن الشواغل ، وتجريده

عن العلائق ، حتى يكون مهيئا للنظر الموصل الى معرفة الله — عز وجل — وعلتهم فى ذلك ، أن القصد الى النظر ، يكون قبل النظر الواجب ، لأن القصد الى ان شيء ، يكون سابقا عليه .

ويلاحظ ان **الخلاف بين هذه الآراء الأربعة** ، السابق ذكرها ، هو خلاف **لفظى** ، ومن ثم ، يمكن التوفيق بينهما ، بحيث يقال : ان من قال : ان أول الواجبات هو المعرفة ، أراد الغاية ، ومن قال : انه النظر ، أو المقدمة الأولى منه ، أراد الوسيلة القريبة ، ومن قال : انه القصد الى النظر ، أراد الوسيلة البعيدة .

الخامس : قاله بعض المتكلمين ، من أنه هو : **اعتقاد وجوب النظر** ، لأنه سابق عليه .

ويمكن ان يرد على ذلك ، بأن اعتقاد وجوب النظر ، يحتاج الى نظر سابق ، فلا يكون اعتقاد وجوبه ، أولا فى الواجبات على المتكلفين ، لما يستلزم من الدور البدهى البطلان .

السادس : ذهب اليه البعض ، من أنه هو : الايمان ، أى قول النفس : آمنت وصدقت .

السابع : ما ذكره بعضهم ، من أنه هو : **الاسلام** ، أى الانقياد الظاهرى للأعمال .

الثامن : ما ذهب اليه آخرون ، من انه هو : **النطق بالشهادتين** .

ويلاحظ ان هذه **الأقوال الثلاثة الأخيرة** ، **متقاربة** ، وهى مردودة بأن كل منها يحتاج الى المعرفة ، فلا تكون أولا فى الواجبات على المكلفين .

التاسع : ما حكاه بعضهم ، من انه هو : **التقليد** .

العاشر : ما نقل عن جماعة من المتكلفين ، من انه هو : **المعرفة او التقليد** ، اى أحدهما ، لا بعينه ، فيكون المكلف مخيرا بينهما .

ويلاحظ أن الرايان الأخيران ، أضعف من أن يرد عليهما .

الحادى عشر : ما ذهب اليه بعضهم ، من انه هو : **الاشتغال بما هو من وظيفة الوقت الذى كلف فيه الشخص** . بمعنى انه : اذا توافرت فيه شروط التكليف ، وقت الزوال — مثلا — فان أول ما يجب عليه هو : اداء صلاة الظهر ، وما تتوقف عليه صحة تلك الصلاة .

وهو راى يمكن أن يرد عليه ، بأن : ما يؤدى فى الأوقات من العبادات ، توابع للمعرفة ، فلا تكون اولا لما يجب على المكلفين .

الثانى عشر : ما نقل عن أبى هاشم الجبائى ، وبعض المعتزلة ، من أنه هو : **الشـــك** .

وهو رأى مردود ، اما على أصل أهل السنة ، فلأن الشك مطلوب زواله ، لأن الشك فى شىء من العقائد كفر ، فلا يكون مطلوبا حصوله .

واما على أصل المعتزلة ، فلأن الشك كفر ، وهو قبيح عندهم لعينه ، فلا يكون مأمورا به ، اللهم الا ان يقال : ان المقهور بالشك ، ترديد الفكر ، فيكون مآله الى النظر (١) .

هذا وفى رأيى ، أن الصحيح من هذه الأقوال والآراء ، هو الرأى الأول ، وهو المختار عند الإمام الأشعرى ، وهو أن معرفة الله تعـــالى ، هى أول الواجبات على المكلف ، وذلك لأن جميع الواجبات الأخرى ، تفتقر اليها ، ولا تحقق الا بها . ولما كان لا يتوصل اليهـــا الا بالنظر ، شريطة أن يكون مقـــدورا للمكلف ، فقد وجب بوجوبهـــا ، من باب ما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب .

---

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير ، ص ٣٨ . والسنوسى : السنوسية الكبرى ، ص ٨ . والبيجورى : تحفة المريد ، ص ٤٠ ، ٤١ .

القطب الثانى
فى النظــر

حقيقته (ماهيته) :

يطلق النظر ، **فى اللغة** ، على جملة معانى :

— فيطلق ويراد به **الابصار** ، أى ادراك الشيء بحاسة البصر ، ومن شواهده فى القرآن الكريم ، قوله تعالى ، فى شأن المؤمنين يوم القيــامة : « وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة » . (القيامة : ٢٢،٢٣)

— ويطلق ويراد به **الانتظار** ، كقولل تعالى : « فنــاظرة بما يرجع المرسلون » . (النمل : ٣٥)

— ويطلق ويراد به **التعطف والرحمة** ، كقوله تعالى فى شأن الكافرين من أهل الكتاب : « ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم » . (آل عمران : ٧٧)

— كما يطلق أيضا ويراد به **الفكر** ، اى حركة النفس فى المعقولات . وأما حركة النفس فى المحسوسات ، فتخيل . وهذا المعنى هو المراد هنا .

وعرفوه **فى الاصطلاح** ، بجملة تعريفات ، اشهرها :

— انه **ترتيب امور معلومة ، يتوصل بها الى مجهول ، سواء كان ذلك المجهول تصوريا او تصديقيا .**

فالمجهول التصورى يكون بترتيب الجنس مع الفصل ، أو مع الخاصة ، ويسمى النظر — آنذاك — قولا شارحا وتعريفا ، وذلك كقولنا فى تعريف الانسان : انه حيوان ناطق .

والمجهول التصديقى يتوصل اليه بترتيب مقدمتين ، فأكثر ، على وجه مخصوص ، يوصل العلم بهما الى نتيجة ، هي ذلك المجهول . ويسمى النظر ، حينئذ ، حجة وقياسا . فمثلا ، لو كنا نتردد فى الحكم على العالم بالقــدم

أو الحدوث ، وكما نعلم التغير الذى يعترى العالم ، من حركة الى سكون ، ومن نور الى ظلمة ، وغير ذلك .

وكنا نعلم أن التغير امارة الحدوث ، أمكننا — حينئذ — أن نرتب هذه المعلومات ، فى مقدمتين ، يلزم عنهما نتيجة ، تزيل ترددنا فى الحكم على العالم ، بأن نقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، اذا العالم حادث ، وهذه النتيجة التى كنا نجهلها ، من قبل .

— هذا ، ومن بين التعريفات ، التي قيلت فى ماهية النظر ، ما قاله شيخ الاسلام زكريا الأنصارى ، من أنه هو : **فكر يؤدى الى علم ، أو اعتقاد ، أو ظن .**

وهناك فرق بين هـــذه الأمور الثلاثة ، المذكورة فى هذا التعريف ، كما يلى :

العـــلم : هو ادراك جازم ، مطابق للواقع ، ناشىء عن دليل ، غير قابل للتغـــير .

والاعتقاد : هو حكم جازم ، قابل للتغير ، ويكون صحيحا ، عنـــدما يكون مطابقا للواقع — كالاعتقاد بوجوب الصلاة ، وحرمة الربا — ويكون فاسدا ، اذا كان مخالفا للواقع — كاعتقاد الفلسفى أن العالم قديم —

والظن : هو ادراك الشىء على سبيل الرجحان .

فالنظر ، على هذا التعريف ، يعنى حركة النفس فى المعقولات ، بحيث ينتج عنها : علم ، أو اعتقاد أو ظن .

ويلاحظ أن مؤدى التعريفين واحـــد ، اذ ترتيب الأمور المعلومة ، للتوصل بها الى مجهول ، لا يعدو ان يكون حركة النفس فى الفكر ، لانتاج معلوم ، سواء كان ذلك المعلوم ، علما ، أو اعتقادا ، أو ظنا[1] .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد ، ص ٤١ . ومحمد رشاد عبد العزيز : ضوء جديد ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

قسمـــاه :

وينقسم النظر الى : صحيح وفاسد .

فيكون صحيحا ، اذا سلمت مادته وصورته . ونعنى بالمادة : المعلومات التى يتألف منها

ونعنى بالصورة : الهيئة التى يكون عليها .

وتكون صحة المادة فى المعرف ، او فى القول الشارح : بأن يكون المذكور ، فى معرض الجنس ، جنسا للماهية ، وفى معرض الفصل ، فصلا لها ، وفى معرض الخاصة ، خاصة شاملة لازمة . وأن يكون المذكور ، فى الحد التام ، الجنس والفصل القريبين ، الى غير ذلك من الشروط . وفى الدليل ، أن تكون المقدمتان ، مناسبتين للمطلوب : قطعا ، أو ظنا ، او فرضا .

وصحة الصورة فى المعرف ، ان يتقدم الأعم ، فيقيد بالفصل أو الخاصة ، بحيث تحصل صورة مميزة ، لصورة المطلوب . وفى الدليل ، أن يكون ، على ما أعتبر فى الانتاج المبين ، فى ابواب : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل[1] .

اما اذا أعترى النظر ، خلل فى مادته او صـــورته ، بأن فقد شرطا ، من الشروط المعتبرة فى علم المنطق ، كان نظرا فاسدا ، لا يستلزم علمـــا ، ولا ينتج يقينـــا .

الاستدلال على صحتـــه :

اذا كانت المعرفة ، هى اول الواجبات على المكلفين — كما هو المختار — وكان النظر واجبا بوجوبها ، اذ ما لا يتم الواجب الا به ، يكون واجبا . فانا نضيف ، هنا ، دليلا آخر ، على وجوب النظر ، هو ما دعا اليـــه القرآن الكريم ، من التفكر والتأمل ، فى ملكوت السموات والأرض ، كقوله تعالى : « أن فى خلق السمـــوات والأرض واختلاف الليـــل والنهار لآيات لأولى الألباب » . (آل عمران : ١٩٠)

---

(١) د. محمد الحسينى الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام ، ص ١٥ .

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، ما روى من ان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال عند نزولها :

« ويل لمن قراها ، ولم يتفكر فيهـــا »(١) . فلو لم يكن النظر واجبا ، ما توعد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على تركه ، اذ وعيد الرسول — صلى الله عليه وسلم — لا يكون الا على ترك ما هو واجب .

هـــذا ، ويحتج الامام الأشعرى ، لصحة النظر ووجوبه بثلاثة ادلة من الكتاب الكريم ، ودليل من السنة الشريفة ، كما يلى :

فمن الكتاب الكريم ، استدل بقوله تعالى ، الذى اخبر فيه عن سيدنا ابراهيم — عليه السلام — انه لما راى الكوكب ، قال : « هذا ربى فلما افل قال لا احب الآفلين . فلما راى القمر بازغا قال هذا ربى فلما افل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما را ى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر فلما افلت قال يا قومى انى برىء مما تشركون » .

(الأنعام : ٧٦ — ٧٨)

فجمع — عليه السلام — الشمس والقمر والكواكب ، فى انه لا يجوز أن يكون واحدا منها ، الها ربا ، لاجتماعهما فى الأفول ، وذلك يدل على أن الله — عز وجل — لا يجوز عليه شىء من ذلك ، وان جاز عليـــه الأفول ، والانتقال من مكان الى مكان ، فليس باله . وهذا هو النظر والاستدلال(٢) .

وثمة دليل ثان ، يسوقه الامام الأشعرى ، لصحة النظر ، من الكتاب الكريم ، وهو رد الله تعالى ، على المشركين ، الذين اقروا بالخلق الأول ،

---

(١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، جـ ١ ، ص ٤٤٠ . وفى رواية أخرى ص ٤٤١ بلفظ : « ويل لمن قرا الآيات ثم لم يتفكر فيها » .

(٢) الامام الأشعرى : اللمع ، ص ٢٢ — ٢٣ . والامام الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، ص ٤ .

والزمهم ان يقروا بالخلق الثانى — اعنى الاعادة والبعث بعد الموت — بقوله تعالى : « قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم » .

(يس : ٧٩)

فجعل النشأة الأولى ، دليل على جواز النشأة الآخرة ، لأنها فى معناها .

أما من انكر الخلقين ، الأول والثانى ، وقال بقدم العالم ، زاعما أن الحياة رطبة حارة ، والموت بارد يابس ، وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة ، فيصير خلقا سويا ، والضدان لا يجتمعان فى محل واحد ؟ ، فقد رد الله تعالى عليه ، بقوله : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون » . (يس : ٨٠)

فقد ردهم الله — عز وجل — فى ذلك ، الى ما يعرفونه ويشاهدونه ، من خروج النار ، على حرها ويابسها ، من الشجر الأخضر ، على طراوته ورطوبته ، وجعل ذلك دليلا ، على جواز خلقه الحياة ، فى الرمة البالية ، والعظام النخرة ، وعلى قدرته على خلق مثلهم(١) .

وهذا هو الدليل « على صحة الحجاج والنظر ، لأن الله تعالى ، حكم فى الشىء بحكم مثله ، وجعل سبيل النظر ومجراه ، مجرى نظيره(٢) » .

واستدل الامام الأشعرى ، من السنة ، بما روى من أن رجلا قال : « يا نبى الله ، أن امرأتى ولدت غلاما أسود . وعرض بنفيه ، فقال — صلى الله عليه وسلم — هل لك من ابل ؟ فقال : نعم . قال : ما الوانها ؟ قال : حمر . فقال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — هل من أورق ؟ قال : نعم ، فان فيها أورقا . قال : فأنى ذلك ؟ قال : لعله عرقا نزعه . فقال

---

(١) الامام الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ ، ٢٢ . والامام الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، ص ٦ .

(٢) الامام الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، ص ٦ .

النبي — صلى الله عليه وسلم — ولعل ولدك نزعه عرق »(١) ، فهذا ما علمه الله ، سبحانه وتعالى ، لنبيه — صلى الله عليه وسلم — من رد الشيء الى شكله ونظيره ، وهو اصل لنا ، في سائر ما يحكم به ، من التشبيه والنظير .

كيفية افادته العلم :

ويكون النظر الصحيح مفيـــدا للعلم ، اذا تركب من مقدمات قطعية ، على ما هو الراجح من مذاهب المتكلمين ، الا انهم اختلفوا في كيفية افادته للعـــلم .

اما اهل السنة ، فيرون ان الله تعالى ، يخلق العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة ، اى تكرر ذلك دائما ، من غير وجوب ، بل مع جواز ان لا يخلقه ، على طريق خرق العادة ، واجبا . وافترق اهل هذا المذهب فرقتـــين :

— فمنهم من جعل خلق ذلك العلم ، بمحض القدرة القديمة ، من غير ان تتعلق به قدرة العبد ، وانما قدرته على احضار المقدمتين ، وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة .

— ومنهم من جعله كسبا مقدورا للعبد .

واما المعتزلة : فيرون ان العلم ، الذى يحدث عقب تمام النظر ، انما يكون بطريق التوليد ، ومعناه : ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، فالنظر فعل للناظر ، يوجب فعلا آخر له ، وهو العلم ، لان معنى الفعل — هنا — الاثر الحاصل ، لا نفس التأثير .

واما راى الفلاسفة : فانما يتم العلم بالمنظور فيه — بعـد النظر — بطريق الوجوب ، وذلك لتمام التقابل مع دوام الفاعل ، وذلك ان النظر ، يعد

---

(١) البخارى : صحيح البخارى ، كتاب الاعتصـــام ، باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس .

الذهن ، لفيضان العلم عليه ، من عند واهب الصور ، الذى هو عندهم ، العقل الفعال ، المنتقش بصور الكائنات ، المفيض على الأنفس ، بقدر ، الاستعداد ، عند اتصالها به . وهذا باطل ، لأن جميع الكائنات ، مستندة الى الواجب ، ابتداء ، لأنه مختار ، وهذا ما يبطل التوليد — ايضا — مما يجعلنا نرجح مذهب أهل السنة ، على غيره من المذاهب(١) .

مسـالكه :

تنوعت مسالك النظر ، وتعددت طرقه ، بالنسبة لاثبات الصـانع — عز وجل — وفيما يلى اهمها :

١ — نظر الانسان فى نفسه :

لعل أقرب ما ينظر اليه الانسان ، ويتأمل فيه ، ليصل من خلاله ، الى اثبات البارى تعالى ، هو نظره فى نفسه ، وتأمله فيها ، ولست أعنى بالنفس، الروح ، وانما أعنى بها ما يصدق على الانسان : مادة وروحا ، قال تعالى :
« وفى أنفسكم أفلا تبصرون » . (الذاريات : ٢١)

اذ معناها ، وفى أنفسكم دلائل وآيات ، أتتركون التفكير فيها ، فلا تبصرون ! . أى لا ينبغى ترك النظر فيها .

وقال تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين » . (المؤمنون : ١٢ — ١٤)

وقد ورد : « من عرف نفسه ، عرف ربه » ، أى من عرف نفسه بالحدوث والفقر ، عرف ربه بالقدم والغنى .

---

(١) د. الحسينى الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ١٦ — ١٧ .

وكيفية نظر الانسان الى نفسه ، وتأمله فيها ، أن ينظر فيما اشتملت عليه من أحوال ، وما يعتريها من أعراض متغيرة ، من نحو : السمع والبصر ، والنوم واليقظة ، والانتباه والغفلة ، والعلم والجهل ، والصحة والمرض ، واللذة والألم ، وغير ذلك مما يطول ذكره . وقد دل تعاقب هذه الأعراض عليها وتغيرها ، على حدوثها من جهة ، وعلى أن لها محدثا ، واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة ، ينبغى الايمان به ، والخضوع له ، والعمل لطاعته ، أملا فى ثوابه ، وخوفا من عقابه ، من جهة أخرى .

ويمكن ان يصاغ ذلك فى قياس ، هكذا :

نفس ملزومة لأعراض حادثة ، وملزوم الحادث حادث ، اذا نفسى حادثة .

ثم نجعل النتيجة السابقة ، صغرى لقياس آخر ، كبراه :

وكل حادث لابد له من محدث ، ونتيجته : نفسى لابد لها من محدث .

وذلك المحدث ، يحتاج الى محدث ، ومحدثه يحتاج الى محدث ، فاما أن يدور الأمر ، أو يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان ، واما ان ينتهى الأمر الى محدث ، واجب الوجود ، هو الله عز وجل ، وهو المطلوب[1] .

هذا وسيأتى ابطال كل من الدور والتسلسل ، فيما بعد .

٢ — النظر فى العالم :

لعل من أهم مسالك النظر وأوضحها ، بالنسبة للانسان ، نظره فيما حوله من العالم ، علويا كان أو سفليا . فالسموات وما فيها من أجرام ، والأرض وما عليها من مخلوقات ، وما يتعاقب عليها من أعراض ، مثل النور والظلمة ، وغير ذلك ، تدل على حدوثها ، ومن ثم ، تدل أبلغ الدلالة ، على أن لها محدثا وصانعا ، أحدثها وأبدعها ، على غير مثال سبق ، قال تعالى : « بديع السموات والأرض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » .
(البقرة : ١١٧)

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٤١ — ٤٣ . والبيجورى : تحفة المريد . ص ٤٢ .

وقبل أن نبين كيفية النظر الى العالم ، علويه وسفليه ، نشير الى أن العالم سمى بهذا الاسم ، لكونه علامة على وجود الصانع عز وجل ، فيعلم وجوده تعالى من طريقه ، ويستدل به عليه — عز وجل — لأن كل علامة فيه، تدل على قدرة الصانع ، وارادته ، وعلمه ، وحكمته ، ووجوده .

وقد اختلف العلماء حول تحديد ما يطلق عليه كلمة عالم ، الى عـــدة مذاهب :

— فقد قصره بعضهم على كل ذى روح .
— وخصه آخرون بالانس والجن .
— وبعضهم خصه بالانس والجن والملائكة .
— وبعضهم خصه بالانس والجن والملائكة والشياطين .
— والبعض خصه بأهل الجنة والنار .

ويلاحظ ان كل هذه الآراء ، يعوزها البرهان والدليل ، ولعل الصحيح أنه يطلق على ما سوى الله تعالى وصفاته ، من الموجودات والأحوال ، على القول بها . وأما المعدومات ، فليست من العالم ، سواء كانت ممكنة — كولد لزيد قبل وجوده — او مستحيلة — كشريك البارى تعالى وتقدس .

وفيما يلى كيفية النظر فيه :

(ا) النظر الى العالم العلوى :

نشير بادىء ذى بدء ، الى أن المراد بالعالم العلوى ، ما ارتفـــع من فلكيات ، من سموات ومجرات تشمل نجوم وكواكب وغيرها . ونظر الانسان وتأمله فيه ، انما يكون فيما اشتمل عليه ، من جهات مخصوصة واماكن معينة، فيها ما هو متحرك ، وفيها ما هو ساكن ، وفيها ما هو نورانى ، وفيها ما هو ظلمات ، مما يدل على حدوثه ، وافتقاره الى صانع مختار ، منزه عن مماثلته لمصنوعه ، ذاتا وصفاتا .

(ب) النظر الى العالم السفلى :

يطلق العالم السفلى ، على كل ما نزل من الفلكيات الى منقطع العالم الأرضى ، كالهواء ، والسحاب ، والأرض وما فيها كالمعادن ، وما عليها من جبال وبحار ونبات وحيوان ، وغير ذلك . ونظر الانسان فى العالم السفلى ، انما يكون بتأمل ما اشتمل عليه — أيضا — من جهات مخصوصة ، وأمكنـــة معينة ، منها ما هو متحرك ، ومنها ما هو ساكن ، ومنها ما هو نورانى ، ومنها ما هو ظلمانى ، مما يقطع بحدوثه ، وافتقاره الى صانع حكيم ، متصف بصفات الالوهيـــة .

دليل حدوث العالم بجواهره واعراضه :

ويمكن صياغة ما سبق ذكره ، صياغة منطقية ، فى قياس ، هكذا :

العالم بجميع أجزائه محدث ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالعالم لابد له من محدث حكيم أحدثه ، متصف بجميع صفات الألوهية ، وهو الله عز وجـــل .

وهو كما ترى ، قياس اقترانى من الشكل الأول ، مركب من مقدمتين ، صغرى وكبرى . اما الكبرى فبديهية ، وأما الصغرى فنظرية تحتاج الى دليـــل ، وللاستدلال عليها نقول : ان المتأمل فى العالم ، يجد منـــه ما يقوم بنفسه ، ومنه مايقوم بغيره ، وقد اصطلح المتكلمون ، على تسمية الأول بالجوهر ، والثانى بالعرض ، ومن ثم ، كان لزاما علينا ، ان نبين حدوث كل منهما :

اما حـــدوث الجواهر : فلأنها لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، وكل مالا يخلو من الحوادث فهو حادث . اما أنها لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، فلأنه لو خلا الجوهر عن الحركة والسكون مثـــلا ، وهما ضدان مساويان للنقيضين ، لزم ارتفاع مساوى النقيضين ، وارتفاع النقيضين ومساويهما باطل ضرورة . وأما ان كل مالا يخلوا عن الحوادث يكون حادثا ، فلأنه لو كان قديما ، للزم اما قدم الحادث ، أو انفكاك التلازم بينهما ، وهما باطلان ، وبهذا يتم لنا دليـــل حدوث الجواهر .

واما حدوث الأعراض ، فلأن منها ما شاهد حدوثه ، كالحركة بعد السكون ، والسكون بعد الحركة ، ومنها مالا نشاهد حدوثه ، كالسكون فى بعض الأجرام الثابتة ، فيقال فيه : انه يجوز طروء العدم عليه ، بوجود ضده ، لأن الأجرام كلها متساوية الأحوال ، فما جاز على بعضها ، يجوز على البعض الآخر ، وقد ثبت أن بعضها حادث بالمشاهدة ، فتعين أن البعض الذى لم نشاهد حدوثه حادثا ايضا ، وبهذا يتم لنا دليل حدوث الأعراض(١) .

وبكل ما سبق ذكره ، يتم لنا الدليل على حدوث العالم ، بجواهره وأعراضـــه .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد ، ص : ٤٣ — ٤٥ ، والأمير : حاشية الأمير : ص : ٤٣ — ٤٥ .

المبحث الخامس

الايمـان والاسـلام

يعد الايمان والاسـلام ، من المسائل المتعلقة بعلم الكلام ، وذلك لأن الغرض الأساسى من معرفة العقائد الدينية بأدلتها ، ودفع الشبه عنها ، هو الايمان بها ، والاسلام لها . فقولنا ، مثلا : الله تعالى واحد ، يعنى الايمان بهذه العقيدة ، والتسليم بها .

ولذلك لابد من بيان : مفهومى الايمان والاسلام ، والعـلاقة بينهما ، وامكانية تفاوت الايمان أو تساويه عند كل المؤمنين .

وقد اشتمل هذا المبحث ، على جملة مطالب :

المطلب الأول

فى حقيقـة الايمان

حقيقته لغـة :

يطلق الايمان ، فى أصل اللغة ، على معنيين :

— **الأول : جعل الغير آمنا :** مأخوذ من الأمن ضد الخوف ، زيدت عليـه الهمزة للتعدية .

ومثاله قوله تعالى : « الذين أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

(قريش : ٤)

اى جعلهم آمنين منه .

والثانى : التصديق باى أمر : حقا كان أو باطلا . وله حالتان :

— يتعدى مرة بالباء ، لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف ، كقوله تعالى : « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه » . (البقرة : ٨٥)

— ويتعدى ، مرة أخرى ، باللام ، لاعتبار معنى الاذعان ، كقـوله تعالى : « وما انت بؤمن لنا ولو كنا صادقين » . (يوسف : ١٧) (١) .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٤٧ . والبيجورى : تحفة المريد ص ٤٨ . والاستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٢٧ .

حقيقته اصطلاحا :

واما فى الاصطلاح ، ففيه عدة مذاهب ، المشهور منها ثلاثة ، هى :

اولا — مذهب جمهور الاشاعرة والماتريدية وكثير من المتكلمين :

مضـــمونه :

ذهب أصحاب هذا المذهب ، الى أن الايمان شرعا ، هو : **تصديق النبى — صلى الله عليه وسلم — فى كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة ،**

وليس المراد من التصديق : مجرد العلم ، اى حصول نسبة الصدق فى القلب ، اذ لو كان كذلك ، للزم الحكم بايمان كثير من الكافرين ، الذين عرفوا الحق ، بما فى ذلك نبوته — صلى الله عليه وسلم — ولكنهم لم يؤمنوا كبرا وعنادا ، قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » . (البقرة : ١٤٦)

قال عبد الله بن سلام : عرفته حين رايته ، كما أعرف ابنى ، ومعرفتى لمحمد اشد .

وانما المراد بالتصديق : لازمه ، وهو الاذعان والقبول ، لما جاء به — صلى الله عليه وسلم .

ومعنى العلم الضرورى بما جاء به — صـــلى الله عليه وسلم : ذيوعه وانتشاره بين المسلمين ، حتى صار العلم به ، يشبه العلم الضرورى ، بحيث يعلمه العامة ، من غير افتقار الى نظر واستدلال ، وان كان فى الأصل نظريا ، ومفتقر اليهما ، مثل وحدانيته تعالى ، وارسال الرسل — عليهم السلام — ووجوب الصلاة ، وحرمة الزنا ، وغير ذلك .

هذا ، ويكفى التصديق الاجمالى ، فيما يجب على المكلف معرفته اجمالا ، كالايمان بأن لله تعالى ملائكة ، وكتبا ، ورسلا ، وانبياء ، وما الى ذلك ، بينما لابد من التصديق التفصيلى ، فيما يجب على المكلف ، معرفته تفصيلا ، كالايمان بالكتب المذكورة فى القرآن الكريم : من التوراة ، والانجيل ، والزابور ، وصحف ابراهيم وموسى — عليهما السلام — والايمان بعدد الرسل والأنبياء

المذكورين فى القرآن الكريم — أيضا — بالنسبة لسائر الأنبياء والرسل(١) .

كما يجب التصديق التفصيلى ، بالمعلومين من الملائكة(٢) ، وحملة العرش ، والحافين من حوله .

وأما منكر ونكير ، فمنكرهما غير كافر ، لوجود خلاف حول سؤال القبر .

ومعنى وجوب الايمان تفصيلا ، بهذه الكتب ، وهؤلاء الرسل والملائكة ، أنه لو عرض على المكلف ، واحد منهم ، لم ينكرونه من عند الله — عز وجل — بالنسبة للكتب ، ولا نبوته ولا رسالته ، بالنسبة للأنبياء والرسل ، فمن أنكر شيئا من ذلك ، كان كافرا ، وكذلك بالنسبة لأى من الملائكة ، المذكورين من قبل .

ولكن ، العوام ، لا يحكم عليهم بالكفر ، إلا اذا أنكروا بعد تعليمهم .

وليس المراد ، أنه يجب حفظ أسمائهم ، خلافا لمن زعم ذلك(٣) .

الاقرار بالشهادتين :

لما كان الايمان هو التصديق القلبى ، وكان ذلك التصديق ، أمرا باطنيا خفيا ، لا سبيل لمعرفته والاطلاع عليه ، الا بعلامة تدل عليه ، لتناط بصاحبه الأحكام الدنيوية ، فقد اعتبر أصحاب هذا المذهب ، **الاقرار بالشهادتين ، شرطا فى الايمان ، خارجا عن ماهيته** . لكنه شرط لاجراء الأحكام الدنيوية على المؤمن ، من نحو : التوارث ، والتناكح ، والصلاة خلفه وعليه ، ودفنه

---

(١) وهم — صلوات الله عليهم — خمس وعشرون : ابراهيم ، واسماعيل ، واسحاق ، ويعقوب ، ونوح ، وداود ، وسليمان ، وأيوب ، ويوسف ، وموسى ، وهارون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، والياس ، واليسع ، ويونس ، وادريس ، ولوط ، وهود ، وصالح ، وشعيب ، وذو الكفل ، وآدم ، ومحمد ، صلوات الله تعالى عليهم أجمعين .

(٢) وهم : جبريل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، ومالك ، ورضوان ، ورقيب ، وعتيد .

(٣) البيجورى : تحفة المريد . ص ٤٦ — ٤٨ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٤٧ .

فى مقابر المسلمين ، ومطالبته باقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وغير ذلك ، من أوامر الشرع ونواهيه . وعلى ذلك : فمن صدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه ، لا لعذر منعه ، ولا لأباء ، أو عناد ، فهو مؤمن عند الله — عز وجل — كافر بالنسبة للأحكام الدنيوية . ومن أقر بلسانه ، ولم يصدق بقلبه — وهو المنافق — فهو مؤمن فى الدنيا ، تجرى عليه احكام المسلمين ، ولكنه كافر عند الله — عز وجل — الا اذا ظهر ما يدل على كفره ، كاهانة المصحف الشريف ، أو غير ذلك ، مما ينافى فى الاسلام ، فهو كافر فى الدارين .

هذا كله فى حق القادر على الاقرار ، والنطق بالشهادتين ، المتمكن منه .

بقى ان نعرف حكم المعذور ، والآبى المعاند ، الذى يترك الاقرار عامدا :

فأما المعذور : كالأخرس اذا قامت قرينة على اسلامه ، بغير النطق ، كالاشارة ونحوها ، فهو مؤمن فى الدنيا والآخرة .

وأما الآبى : الذى طلب منه النطق بالشهادتين ، فهو كافر فى الدارين ، ولو اذعن قلبه ، فلا ينفعه ذلك ، ولو فى الآخرة . فالاقرار لابد منه ، للعلم بأن ذلك المقر مؤمن .

هذا ، وقد اعتبر الامام الشافعى ، شروطا للنطق بالشهادتين ، تنبغى مراعاتها ، من مثل انه لابد من لفظ أشهد ، وتكريره ، والموالاة بينهما ، وغير ذلك . وشارك الامام الشافعى فى رايه ، بعض المالكية .

وذهب بعض الشافعية ، وبعض المالكية ، الى انه يكفى كل ما يدل على الايمان ، فلو قال : الله واحد ، ومحمد رسول . كفاه ذلك .

ونحب أن ننبه ، الى أن اشتراط الاقرار ، لاجراء الأحكام الدنيوية ، انما هو بالنسبة لمن اراد الدخول فى الاسلام ، وانه يكفى ولو مرة واحدة فى العمر . اما أطفال المسلمين ، فيتبعون آبائهم ، وان لم يوجد منهم الاقرار ، طيلة حياتهم ، ويدل على ذلك ، ما ثبت من انه — صلى الله عليه وسلم — جعل ايمان أحد الأبوين ، ايمانا للأولاد(١) .

---

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٤٧ — ٤٨ . البيجورى : تحفة المريد . ص ٤٨ .

علاقة العمل بحقيقة الايمان :

لكن ، اذا كان الاقرار ، شرطا لاجراء الأحكام الدنيوية ، على المؤمنين ؟ فما علاقة العمل بالايمان عند أصحاب هذا المذهب ؟ .

انهم يرون أن **العمل ، شرط كمال بالنسبة للايمان** ، بمعنى أنه من اتى بالعمل ، فقد حصل الكمال ، ومن تركه ، فهو مؤمن ، لكنه فوت على نفسه الكمال ، اذا لم يكن مع ذلك : استحلال ، أو انكار ، لما اتى به الشارع ؟ أو شك في مشروعيته ، والا فهو كافر ، لما علم من الدين بالضرورة .

الايمان — اذا — هو التصديق القلبي ، والاقرار شرط لاجراء الأحكام الدنيوية ، والعمل شرط كمال له ، وفقا لمذهب جمهور اهل السنة(١) .

ادلة هــذا المذهب :

استدل أصحاب هذا المذهب ، على ما ذهبوا اليه ، بأدلة كثــيرة .

فاستدلوا — أولا — على أن القلب محل الايمان ، ولا محــل في القلب الا التصديق ، فلا يكون له معنى سواه ، بنصوص كثيرة ، من الكتاب الكريم والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، استدلوا بقوله تعالى : « ... أولئــك كتب في قلوبهم الايمان » . (المجادلة : ٢٢)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن المقصود بالايمان فيها ، هو الايمان الشرعي . فالله تعالى لم ينعتهم ، ولم يمدحهم ، بالأمتثال ، الا بما كلفوا به ، وما ذلك الا الايمان الشرعي .

ومنه : قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » . (النحل : ١٠٦)

ووجه دلالة الآية الكريمة ، أنها جاءت في معرض الوعيــد للكافرين ، وقد استثنى من ذلك ، من أكره على الكفر ، وقــد أطمأن قلبــه بالايمان

---

(١) البيجوري : تحفة المريد . ص ٤٩ — ٥٠ .

الشرعى ، الذى هو مناط التكليف ، فثبت أن الايمان محله القلوب ، وانه فعل من افعالها .

ومنه قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولـكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (الحجرات : ١٤)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، أن الله تعالى قد جعل القلب محلا للايمان ، ولا شك أن المراد بالايمان فيها ، هـو الايمان الشرعى قطعا . فان الأعراب لما قالت : آمنا . ثم نفى الله تعالى الايمان عنهم ، لم يكن المراد فى الاثبات والنفى ، الا الايمان الشرعى ، لأن مرادهم بقولهم : آمنا ، أنهم استجابوا لله تعالى ، وآمنوا به ، الايمان الذى طلبه منهم ، فرد الله تعالى عليهم : بأنكم لم تؤمنوا الايمان المطلوب ، ولم يدخل ذلك الايمان فى قلوبكم .

واستدلوا من السنة الشريفة ، بقوله — صلى الله عليـه وسـلم : « اللهم ثبت قلبى على دينك » . ودلالة الحديث ، ظاهرة على كون القلب محلا للايمـان .

كما استدلوا — أيضا — على أن القلب محل الايمان ، بدليل عقلى ، فقالوا : الكفر ضد الايمان ، والكفر هو الجحود ، والجحود محله القلب ، فيكون ضده ، وهو الايمان ، محله القلب أيضا ، لأن الضدين يتواردان على محل واحـد .

واستدلوا — ثانيا — على أن الاقرار والعمل ، ليسا من ماهية الايمان ، بأدلة كثيرة منهـا :

— أنه قد ثبت بالنصوص المتقدمة ، ان الايمان محله القلب ، ولايحل فى القلب الا التصديق . أما الاقرار فمحله اللسان ، واما الأعمال فمحلهـا الجـوارح .

— أن الايمان هو التصديق ، بشهادة اهل اللغة ، ولم ينقل الى معنى آخر فى الشرع ، وذلك لأن النقل خلاف الأصل ، لجانب انه قد شـاع فى القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، خطاب العرب بالايمان ، فأمتثل منهم من

امتثل ، من غير استفسار عن حقيقته ، ولا توقف على بيان معنــاه ، فدل ذلك ، على أن المراد بالايمان ، هو المعنى الذى عرفوه فى لغتهم ، وما ذلك الا التصديق القلبى ، غاية ما فى الأمر ، أن الايمان اللغوى تصديق بأى نسبة خبرية ؛ اما الايمان الشرعى ، فتصديق بنسبة خبرية خاصة ، وهى التصديق بما جاء به النبى — صلى الله عليه وسلم — فيما علم من الدين بالضرورة ، فليس هناك تغاير بين المعنيين : اللغوى والشرعى ، الا من حيث المتعلق فقط .

واستدلوا — ثالثا — على أن العمل ليس من حقيقة الايمان ، ولا داخلا فيه ، بعدة أدلة :

منها : توجيه الله تعالى ، الأمر والنهى ، الى المؤمنين ، كما فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ... » . (البقرة : ١٨٣)

ووجه الدلالة فيها ، أن الله — عز وجل — أثبت الايمان لهم ، ثم أمرهم بالصيام ، الذي هو أحد الأعمال ، فلا تكون الأعمال ، داخلة فى الايمان ، الذي وصفهم به قبله .

ومنها : مجامعة الايمان المعاصى ، كما فى قوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ... » . (الأنعام : ٨٢)

ووجه الدلالة ، فى هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قيد الايمان فيها ، بعدم مخالطة الظلم ، الذى هو المعصية ، فدل ذلك ، على أن عدم المخالطة بالظلم ، ليس داخلا فى الايمان ، والا كان تقيده به لغوا . وهذه الدلالة صحيحة ، اللهم ، الا أن يقال أن المقصود بالظلم — فى هــذه الآية الكريمة — هو الشرك ، فلا تكون هذه الآية الكريمة ، شاهد لأصحاب هذا المذهب . والمعنى الاخير ، يؤيده ، انهما لما نزلت ، شق ذلك على الصحابة — رضوان الله عليهم — وقالوا : أينا لم يظلم نفسه . فقال — صلى الله عليه وسلم : « ليس كما تظنون » ، انما هــو كما قال لقمان لابنه : « يا بنى

لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم » (لقمان : ١٣) (١) .

ومن ثم ، عدلوا عن الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، الى آية كريمة اخرى ، تعد من شواهد مجامعة الايمان المعاصى ، هى قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » . (الحجرات : ٩)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد جعل الطائفتين المتقاتلتين من المؤمنين ، فلو كان العمل من حقيقته الايمان ، ما وصفهم بذلك ، مع اقتتالهم ، الذى هو أحد الكبائر .

ومنها : عطف العمل على الايمان ، اذ العطف يقتضى المغايرة ، كما فى قوله تعالى : « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... » . (البروج : ١١)

ووجه دلالة هذه الآية الكريمة ، أن المعطوف غير المعطوف عليه ، فلو كان العمل من حقيقة الايمان ، ما عطف عليه ، لامتناع أن يعطف الشىء على نفسه .

ومنها : أن الايمان شرط لصحة الأعمال الصالحة ، كما فى قوله تعالى : « فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه » . (الأنبياء : ٩٤)

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، أن المشروط لا يدخل فى الشرط ، لامتناع اشتراط الشىء لنفسه ، فانه اذا كان العمل جزءا من الايمان ، وقد اشترطنا الايمان فى العمل ، كان العمل شرطا لنفسه(٢) .

---

(١) أحمد بن المنير الاسكندرى : الانتصاف على الكشاف للزمخشرى ، جـ ٢ ، ص ٣٣ . هامش ٣ . مسلم : صحيح مسلم جـ ١ . كتاب الايمان . باب صدق الايمان واخلاصه . ص ٦٤ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٥٠ . ومحمد الأمير : حاشية الأمير : ٤٨ — ٤٩ .

ثانيا — مذهب ابو حنيفة وبعض الأشاعرة :

مضـــمونه :

ذهب أصحاب هذا المذهب الى أن : الايمان الشرعى ، **هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان** ، فيكون اســـما لعملى القلب واللســـان معـــا ، **فالاقرار** — على هذا المذهب — **جزء من الأيمان ، وشروطه** ، فمن صـــدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه ، ولو مرة واحدة ، طول عمره ، مع قدرته وتمكنه من ذلك ، فهو غير مؤمن عند الله — عز وجل — ولا يستحق دخول الجنة ، ولا النجاة من النار ، ولا تجرى عليه أحكام المسلمين فى الدنيا ، هذا فى حق المتمكن القادر . اما مالا قدرة له على الاقرار ، وغير المتمكن منه ، كالأخرس والمكره ، فالاقرار ساقط فى حقهما .

وقد اعترض عليه فقيل : الشىء لا يوجد بدون شطره ، فلو كان الايمان مركبا ، من التصديق والاقرار ، ما صح ايمان الأخرس ، لخلوه من الاقرار .

وهو إعتراض دفعه أصحاب هذا المذهب فقـــالوا بأن : الاقرار ركن يحتمل السقوط ، أما التصديق فلا يحتمله اصلا . بيد أنه يرد على هـــذا الدفع امران :

الأول : أطفال المؤمنين ، فانهم لا تصـــديق عندهم ، وهم مؤمنون ، فيكون التصديق ساقطا فى حقهم .

الثانى : أن النائم والغافل مؤمنان ، مع أنهما لا تصـــديق عندهما ، ايضا لا يكون الاقرار وحده ، هو الذى يحتمل السقوط ، بل يحتمله التصديق أيضـــا .

ادلتـــه :

وقد إستدل أصحاب هذا المذهب بقوله — صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن اقاتل النـــاس ، حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فمن قال : لا اله

الا الله . فقد عصم منى ، نفسه وماله ، الا بحقه ، وحسابه على الله »(١) .
ودلالة الحديث الشريف ظاهرة ، على ان الاقرار من الايمان . وهو استدلال رده اهل السنة فقالوا : ان الحديث يعنى ، ان قول : لا اله الا الله ، شرط لاجراء احكام الاسلام فى الدنيا ، حيث رتب فيه — صلى الله عليه وسلم — على قول : لا اله الا الله ، عصمة الدم والمال ، دون النجاة فى الآخرة ، لأنه لا أثر لعمل اللسان فى الآخرة ، بدلالة قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » . (النحل : ١٠٦)

وقوله تعالى : « ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار » .
(النساء : ١٤٥)

والمنافق هو من اظهر الاسلام ، بما فيه النطق بالشهادتين ، وأبطن الكفر ، فقد اثبتت هاتان الآيتان الكريمتان ، أنه لا أثر لعمل اللسان فى الآخرة(٢) .

ثالثا — مذهب المعتزلة والخوارج والفقهاء واهل الحديث :

ذهب أصحاب هذا المذهب ، الى أن الايمان شرعا ، هو : **التصديق بالقلب** ، **والنطق بالشهادتين** ، **والعمل بالجوارح** . وعلى حد تعبيرهم المشهور : الايمان تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل الأركان . الا انهم **اختلفوا فى منزلة هذه الثلاثة** — التصديق والاقرار والعمل — بعضها من بعض :

فذهب **الخوارج** الى ان **هذه الثلاثة** ، **اجزاء للايمان** ، **فى مرتبة واحدة**، فمن فقد جزءا منها فهو كافر .

وذهب **المعتزلة** الى ان **من فقد التصديق او الاقرار يكون كافرا** ، **اما تارك العمل** ، فلا يصدق عليه اسم الايمان ، حتى يكون مؤمنا ، ولا يصدق

(١) مسلم : صحيح مسلم . كتاب الايمان : ص ٣٢ — ٣٦ .
(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٥٠ — ٥١ .

عليه اسم الكفر ، حتى يكون كافرا ، وانما هـو **فى منزلة ، بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر** ، **وسموه فاسقا** ، وهو مخلد فى النار ، وعقابه أدنى من عقاب الكافرين . وتفسير ذلك ، أن الايمان عبارة عن خصال من الخير ، يسمى المرء بسببها مؤمنا ، والفاسق لم يستجمع هذه الخصال ، فلا يسمى مؤمنا ، وهو أيضا لا يسمى كافرا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، ولكنه اذا خرج على كبيرة ، من الدنيا ، بدون توبة ، فهـو خالد فى النار ، الا انه فى درك أعلى من درك الكافر ، ولا مانع من اطلاق اسم المسلم عليه ، تمييزا له عن الذمى .

واستدل المعتزلة على أن العمل من حقيقة الايمان ، بما يأتى :

ـــ انه لو لم يكن العمل من حقيقة الايمان ، ماحكم على العاصى بالخلود فى النار ، لأن المؤمن لا يخلد فيها ، لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » . (النساء : ١٤)

فالله — عز وجل — اخبر ان العصاة يعذبون بالنار ، مخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا ، لأنه تعالى لو أراد احدهما ، دون الآخر ، لبينــه . ولقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » . (النساء : ٩٣)

فقد أخبر الله — عز وجل — ان جزاء القتل ، الذى هو أحد المعاصى ، الخلود فى النار ، مما يدل على عدم ايمان مرتكبه .

وقد أجاب أهل السنة ، بأن ا لمراد من المعصية ، فى الآية الكريمة الأولى ، هو الشرك ، وان المراد من القتل ، فى الآية الثانية ، استحلاله ، أو أن يكون المراد من الخلود فى النار ، المكث الطويل فيها .

ـــ انه لو لم يكن العمل من حقيقة الأيمان ، لما انتفى الايمان عند وجود المعصية ، لقوله — صلى الله عليه وسلم — « لا يزنى الزانى وهو مؤمن »(١) .

---

(١) مسلم : صحيح مسلم ، ج ١ ، كتاب الايمان .

فقد نفى الرسول — صلى الله عليه وسلم — الايمان عند وجود الزنا ، الذى هو احد الكبائر .

وقد اجاب اهل السنة عن هذا الحديث ، بأن الايمان المنفى فيه ، هو الايمان الكامل ، لا مطلق الايمان ، لقوله — صلى الله عليه وسلم — « ما من عبد قال لا اله الا الله ، ثم مات على ذلك ، الا دخل الجنة » « وان زنى ، وان سرق » « على رغم أنف أبى ذر »(١) .

اما الفقهاء واهل الحديث — الذين يمثلون بحق سلف الأمة — فقد رؤا — رضوان الله عليهم — أن كلا من **التصديق والاقرار والعمل ، ليسوا فى مرتبة واحدة** ، فقالوا : **اذا انعدم التصديق ، انعدم الايمان المستتبع النجاة فى الآخرة . واذا انعدم الاقرار ، انعدم الايمان المبنى عليه الأحكام الدنيوية . واذا انعدم العمل ، انعدم كمال الايمان** ، لأن فقد العمل ، كفقد اليد من الانسان ، فكما أن اليد ، لا ينعدم الانسان بانعدامها ، بل يكون مشوها ، فكذلك العمل بالنسبة للايمان(٢) .

وبعد ، فلعله قد ظهر ، من خلاله عرض المذاهب بأدلتها ، ان المذهب الأول ، هو الصحيح منها ، لتظاهر الأدلة على صحته ، ولأنه يعتبر امتداد لمذاهب السلف الصالح — رضوان الله عليهم أجمعين .

---

(١) مسلم : صحيح مسلم ، ج ١ ، كتاب الايمان ، باب من مات لا يشرك بالله شيئا ، ص ٥٣ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد ، ص ٥٠ .

المطلب الثانى

فى حقيقة الاسلام وعلاقته بالايمان

تعريف الاسـلام :

يراد بالاسلام ، **فى اصل اللغة** ، مطلق الامتثال والانقيـاد ، ظاهريا كان أو غـير ظاهرى .

اما معناه الشرعي ، فخلاف بين العلمـاء :

— رأى الأشاعرة : ذهبوا الى أن المقصود بالاسلام شرعا : **الامتثال والانقياد الظاهرى** ، لما جاء به الشرع ، من أوامر ونواهى ، مع اذعانه لها ، وعدم رفضه لشىء منها ، عمل بها أو لم يعمل . ويتحقق الامتثال والانقياد بالاقرار بالشهادتين ، ويكون ذلك الانقياد والامتثال ، بالنسبة لسـائر العبادات ، من الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، باعتراف المكلف بوجوبها ، وعدم انكار شىء منها ، عند سؤاله عنها .

رأى الماتريدية ومحققوا الأشاعرة : ذهبوا الى أن الاسلام شرعا : **هو الامتثـال الباطنى** ، لما جاء به الشـارع ، من مأمورات ومنهيات . فلا يكون ثمة فرق ، بين الاسلام والايمان ، على هذا المذهب ، كما سيجىء بعـد .

ولكل من هذين المذهبين ، ما يؤيده من الشواهد والنصوص . وسنذكر ، هنا ، طرفا من أدلة كل فريق ، عند عرضنا لعلاقة الاسلام بالايمان .

علاقة الاسلام بالايمان :

— رأى جمهور الأشاعرة : اذا كان الاسلام عند جمهور الأشاعرة ، هو الامتثال الظاهرى ، لأوامر الشرع ونواهيه ، والايمان هو التصديق القلبى ، بما جـاء به النبى — صلى الله عليـه وسلم — فمن الطبيعى ، أن تكون **العـلاقة بينهما** ، **هى التغاير** ، على مذهب ، بمعنى أن كلا من : الايمان

والاسلام ، باعتبار حقيقتهما الشرعية ، **متغايران مفهوما وما صدقا ، الا انهما متلازمان شرعا ، باعتبار المحل ، بعد اتحاد الجهة المعتبرة ، وهى الايمان المنجى ، فى الدنيا والآخرة ، ذلك أنه لا يوجـــد من ياتى بافعال الايمان ، الا ويكون مسلما ، ولا يوجد من ياتى بافعال الاسلام ، الا ويكون مؤمنا .**

فاذا قطعنا النظر عن تلازمهما ، ونظرنا الى مطلق الايمان والاسلام ، فان العلاقة بينهما ، تكون العموم والخصوص الوجهى ، باعتبـــار المحل ، — اى الشخص — يجتمعان فيمن صدق بقلبه ، وامتثل ظاهرا ، وينفرد الايمان ، فى المصدق بقلبه ، والاسلام ، فى المنقاد ظاهرا ، أى المنافق .

وقد استدلوا ، على ما ذهبوا اليه ، من التغاير بين الاسلام والايمان ، بنصوص كثيرة :

منها : قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنـــا » . (الحجرات : ١٤)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد نفى عن الأعراب الايمان ، مع اثبات الاسلام لهم ، فلو كان الاسلام عين الايمان ، ما اثبت أحدهما ، ونفى الآخر ، فدل ذلك على أنهما متغايران .

ومنها : قوله تعالى : « ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات .. » (الأحزاب : ٣٥)

ووجها الاستشهاد بهذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد عطف الايمان على الاسلام ، فلو لم يكن الاسلام غير الايمان ، ما عطف أحدهما على الآخر ، اذ العطف يقتضى المغايرة .

ومنها : حديث جبريل — عليه السلام — فقد سئل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن كل واحد منهما ، بجواب خاص به ، مما يدل على أنهما متغايران .

— **رأى الماتريدية ومحققوا الاشاعرة : يرون أن الاسلام** شرعا ، **الامتثال الباطنى ، وان الايمان هو التصديق القلبى ، اى يرون انهما متحدان مفهــوما** ، فمعنى آمنت ، بما جــاء به النبى — صلى الله عليه وسلم — صدقتــه ، ومعنى أسلمت ، بما جاء به النبى — صلى الله عليه وسلم — سلمت به .

وقــد استدلوا ، على ترادف كل من الايمان والاســلام ، واتحاد مفهومهما ، بأدلة كثيرة :

منها : قوله تعالى : « افمن شرح الله صدره للاسلام » . (الزمر : ٢٢)

ودلالة هذه الآية الكريمة ، ظاهرة على اتحادهما .

وهو استدلال يمكن أن يجيب عنه ، أصحاب المذهب الأول ، بأن المراد قبول الاسلام .

ومنها : قوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » . (الذاريات : ٣٥،٣٦)

ووجه الاستدلال ، فى هذه الآية الكريمة ، ان الله — عز وجل — قد استثنى أحدهما من الآخرة ، فلو كان الاسلام غير الايمان ، ما صح هــذا الاستثنــاء .

وهو استشهاد يمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لم لا تكون كلمة : غير ، فى الآية الكريمة ، صفة لموصوف خاص ، وليست للاستثناء ، ويكون تقدير الآية ، فما وجدنا فيها احدا مؤمنا ، غير أهل بيت من المسلمين . والمعنى عليه مستقيم ، وعلى ذلك ، فلا اتحاد بينهما(١) .

هــذا ، ولهم أدلة أخرى ، لا نطيل بذكرها هنــا .

---

(١) الشيخ صالح موسى شرف : كتاب التوحيد ، ص ١٩ . و البيجورى تحفة المريد ، ص ٥١ — ٥٢ .

بقيت نقطتان اخيرتان :

الأولى : اننا اذا نظرنا الى ما قاله ، أصحاب المـــذهب الأول ، من تلازم الايمان والاسلام شرعا ، وما قاله أصحاب المذهب الثانى،من اتحادهما، يمكننا القول ، فى ضوء هذا ، انه لا ثمرة ، من وراء هذا الخلاف .

وثانيهما : ان ما وقع من خلاف ، بين العلماء ، فى علاقة الاســـلام بالايمان ، **انما هو من حيث المعنى الشرعى ، اما العلاقة بينهما ، من حيث المعنى اللغوى** ، لكل منهما ، فهى **التغاير** ، وهو من قبيل التغاير **بالعموم والخصوص المطلق** ، يلتقيان فيمن صـــدق بقلبه ، اذ يكون مؤمنا مسلما ، من حيث اللغة ، وينفرد الأعم ، وهو الاسلام ، فيمن خضع وانقاد ظاهرا .

المطلب الثالث

فى زيادة الايمان ونقصه

وكما اختلف العلماء ، فى حقيقة الايمان والاسلام ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، اختلفوا كذلك ، فى مسألة أخرى ، هى : هل يكون الايمان قابلا للزيادة والنقصان ، أم لا ؟ على ثلاثة مذاهب :

اولا : مذهب الأشاعرة :

مفهومه :

ذهبوا الى أن **الايمان قابل للزيادة والنقصان** ، وزيادته تكون بزيادة الطاعة ، ونقصه بنقصها بمعنى أن الانسان ، كلما زاد من طاعته ، بأداء ما أمره الله به ، واجتناب مانهاه عنه ، ازداد ايمانا ويقينا . وعلى العكس من ذلك ، ينقص ايمانه بمقدار : ما يقصر فى أداء واجبه ، أو يسرف على نفسه بارتكاب المعاصى .

وقد استدل هؤلاء على مذهبهم ، بحجج عقلية ونقلية .

ادلته العقلية :

أنه لو لم تتفاوت حقيقة الايمان ، بالزيادة والنقصان ، لكان ايمان آحاد الأمة ، بل المنهمكين فى الفواحش والمعاصى ، مساويا لايمان الأنبياء والرسل والصديقين والملائكة ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو عدم تفاوت حقيقة الايمان ، بالزيادة والنقصان ، وثبت نقيضه ، وهو أن الايمان يزيد وينقص ، وهو المطلوب .

وادلته النقلية :

استدلوا بنصوص كثيرة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، استدلوا بما يلى :

— قوله تعالى : « فاخشوهم فزادهم ايمانا » . (آل عمران : ١٧٣)

— وقوله تعالى : « واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا » .
(الأنفال : ٣)

— وقوله تعالى : « ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم » . (الفتح : ٤)

ومن السنة الشريفة ، استدلوا بما يلى :

— قوله — عليه الصلاة والسلام — لابن عمر — رضى الله عنهما — حين سأله : الايمان يزيد وينقص ، قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه النار » . فدخول الجنة المشار اليه ، فى هذا الحديث الشريف ، مع السابقين ، ودخول النار بلا تخليد .

— وقوله — عليه الصلاة والسلام : « لو وزن ايمان أبى بكر بايمان الأمة لرجح » .

ووجه الدلالة ، فى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، ظاهرة على زيادة الايمان ، وبديهى أن كل ما يقبل الزيادة ، يكون قابلا للنقصان ، أيضا .

ثانيا — مذهب ابو حنيفة وبعض المتكلمين وامام الحرمين :

مضـــمونه :

ذهبوا الى أن **الايمان ، لا يزيد ولا ينقص** . ومبنى كلامهم ، أن الايمان أسم للتصديق البالغ حد الجزم ، ونهاية الاذعان ، فلا يتصور فيه قبول زيادة أو نقصان . فنقصه يعنى تجويز نقيض الجزم ، ونقيض الجزم هو : الشك ، أو الظن ، أو الوهم ، وهذه كلها لا تجامع الايمان ، فضـــلا عن انها الكفر بعينه ، ومالا يقبل النقص ، لا يقبل الزيادة ، أيضا .

أما زيادة الطاعات والأعمال ، أو نقصها ، وارتكاب المنهيات ، فـــلا شأن له ، فى أصل الايمان ، الذى هو التصديق .

موقفهم من ادلة جمهور الأشاعرة :

وكان على أصـــحاب هـــذا المذهب ، أن يردوا على ما اســـتدل به

الأشاعرة ، ومن ثم ، حملوا الزيادة فى الايمان ، المشار اليها ، فى النصوص الكريمة السابقة ، على أحد محملين هما :

— زيادة الحكم المؤمن به ، لا الزيادة فى نفس الايمان . ذلك أن الشرع ، لم يتزل جملة واحدة ، بل على فترات متباعدة ، وأصحاب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أعلنوا ايمانهم به جملة ، فكانوا كلما نزل حكم ، من الأحكام ، سارعوا الي الايمان به .

— زيادة أثر الايمان ، واشراق نوره ، فى القلب ، فان ذلك يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى .

والحق ، أن هذه الردود ، ان صحت بالنسبة للآيات والأحاديث الكريمة ، فهى لا تصح للرد على ما اعتمد عليه الأشاعرة ، من أدلة عقلية ، لجانب أن الكلام ، متى أمكن حمله على الحقيقة ، لا يجوز العدول عنه الى المجاز ، ومن ثم ، يكون تأويلهم للنصوص الكريمة السابقة ، ليس له ما يبرره .

ثالثا — مذهب الخطابى :

حاول الخطابى ، ان يتوسط بين المذهبين السابقين ، فذهب الى أن **الايمان يزيد ، ولا ينقص** . ذلك أن الايمان ، مركب من :

— **قول** : هو الاقرار بالشهادتين ، وذلك لا يزيد ، ولا ينقص .
— **وعمل** : وهذا قابل للزيادة والنقصان .
— **واعتقاد** : وهذا يزيد ولا ينقص ، لانه لو نقص ، ذهب .

موقف الرازى وبعض المتكلمين :

حاول اولئك ، ان يجعلوا الخلاف ، بين المذهبين السابقين الأولين ، لفظيا . ووجه ذلك ، أن من فسر الايمان ، بالتصديق فقط ، قال : انه لا يزيد ولا ينقص ، وهذا مراد ابى حنيفة ، ومن معه . ومن نظر الى ما به كمال الايمان ، من الأعمال ، قال : انه يزيد وينقص ، وهذا هو مراد الأشاعرة .

والحق ، ان الخلاف بين العلماء ، ليس لفظيا ، كما حاول أن يصوره الرازى ، ومن معه ، وانما هو خلاف حقيقى ، لأن الزيادة والنقصان ، يتصوران فى التصديق ، الذى هو حقيقة الايمان ، فان للجزم واليقين مراتب ، بعضها فوق بعض ، فالايمان يزيد ، بالوصول الى أعلى درجات اليقين ، وينقص بالوقوف عند ادناها .

والصحيح ، فى نظرى ، من بين هذه المذاهب ، مذهب الأشاعرة ، ذلك أن اليقين يتفاوت ، من أجلى الضروريات ، الى أخفى النظريات ، فما يعلم ضرورة اقوى مما يعلم نظرا[1] .

مراتب الايمان عند الغزالى :

ومن هنا نجد أن الامام الغزالى ، يضع للايمان ست مراتب ، بعضها فوق بعض ، مع اشتراكها جميعا فى الجزم واليقين ، اذ يقول :

« الايمان عبارة عن تصديق جازم ، لا تردد فيه ، ولا يشعر صاحبه بامكان وقوع الخطأ فيه . وهذا التصديق الجازم ، يحصل على ست مراتب :

الأولى : وهى أقصاها ، ما يحصل **بالبرهان المستقصى** ، المستوفى شروطه ، المحرر أصوله ومقدماته ، درجة درجة ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال ، وتمكن التباس ذلك ، وهو الغاية القصوى . وربما **يتفق ذلك ، فى كل عصر ، لواحد او اثنين** ، ممن ينتهى الى تلك الرتبة ، **وقد يخلو العصر عنه** . ولو كانت النجاة ، مقصورة على تلك المعرفة ، لقلت النجاة ، وقل الناجون .

الثانية : أن يحصل **بالأدلة الوهمية الكلامية** ، المبنية على أمور مصدق بها ، لاشتهارها بين أكابر العلماء ، وشناعة أنكارها ، ونفرة النفوس عن

---

(١) الأستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٣٥ — ٣٨ ، وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٥١ — ٥٤ .

ابداء المراء فيها . وهذا الجنس ، ايضا ، **يفيد** فى بعض الأمور ، **وفى حق بعض الناس** ، تصديقا جازما ، بحيث لا يشعر صــاحبه ، بامكان خلافه أصـــلا .

الثالثة : ان يحصل التصديق ، **بالأدلة الخطابية** ، أعنى القدرة ، التى جرت العادة ، باستعمالها فى المحاورات ، والمخاطبات الجارية فى العادات ، **وذلك يفيد ، فى حق الأكثرين** ، تصديقا ، ببادىء الراى ، وسابق الفهم .

الرابعة : التصديق **لمجرد السماع ، ممن حسن فيه الاعتقاد** ، بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . فان من حسن اعتقاده فى ابيه ، واستاذه ، أو فى رجل من الأفاضل المشهورين ، قد يخبره عن شيء : كموت شـــخص ، أو قدوم غائب ، فيسبق اليه اعتقاد وتصديق ، بما أخبر عنه ، بحيث لا يبقى لغيره مجال فى قلبه ، ومستنده حسن اعتقاده فيه . فالمجرب بالصدق والورع والتقوى ، مثل ابى بكر الصديق — رضى الله عنه — اذا قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كذا . فكم من مصدق به جزما ، وقابل له قبولا مطلقا ، لا مستند لقوله ، الا حسن اعتقاده فيه ، فمثله اذا لقن العــامى اعتقادا ، وقال له : اعلم ان خالق العالم واحد ، وانه عالم قادر ، وانه بعث محمدا — صلى الله عليه وسلم — رسولا . بادر الى التصديق ، ولم يمازجه ريب ، ولا شك ، فى قوله .

الخامسة : التصديق الذى يسبق اليه القلب ، مع قرائن أحوال لا تفيد القطع ، عند المحقق ، لكن يلقى فى قلب العوام اعتقادا جازما . كمـــا اذا سمع ، بالتواتر ، مرض رئيس البلد ، ثم ارتفع صراخ وعويل من داره ، ثم يسمع من احد غلمانه ، انه قد مات ، اعتقد العــامى ، جزما ، انه مات ، وبنى عليه تدبيره ، ولا يخطر بباله ، ان الغلام ، ربما قال ذلك ، عن ارجافة سمعه ، وأن الصراخ والعويل ، لعله عن غشية ، او شدة مرض ، او سبب آخر ، لكن هذه الخـــواطر بعيـــدة ، لا تخطر **للعوام** ، فتنطبع فى قلوبها ، كالاعتقادات الجازمة . وكم من اعرابى ، نظر الى أسارير وجه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — والى حسن كلامه ، ولطف شمائله واخلاقه ، فآمن

به ، وصدقه جزما ، لم يخالجه ريب ، من غير أن يطالب بمعجزة يقيمها ، أو يذكر وجه دلالتها .

السادسة : ان يسمع القول فيناسب طبعه واخلاقه ، فيبـادر الى التصديق ، **لمجرد موافقته لطبعه** ، لا من حسن اعتقـاد فى قائله ، ولا من قرينة تشهد له ، لكن لمناسبة ما فى طباعه . فالحريص على موت عدوه ، وقتله وعزله ، يصدق فى جميع ذلك ، بأدنى ارجاف ، ويستمر على اعتقاده جازما ، ولو اخبر بذلك ، فى حق صديقه ، او بشىء يخالف شهوته وهواه ، توقف فيه ، او ابى كل الإباء — **وهـذه** اضـعف التصـديقات ، **وادنى** الدرجات » (١) .

هذا ، ونحب أن ننبه ، هنا ، الى أن خلاف العلماء ، حـول زيادة الايمان ونقصه ، انما هو النسبة لايمان آحاد الأمة ، من الثقلين : الانس والجن ، وذلك لأن هناك ايمانا ، لا يزيد ولا ينقص ، هو ايمان الملائكة ، لأنه جبلة لهم ، فهم مفطورون عليه . وهناك ايمان ، يزيد ولا ينقص ، وهو ايمان الأنبياء والرسل ، لأن الكامل يقبل الكمال . وزعمت طائفة من العلماء ، أن هناك ايمانا ، ينقص ولا يزيد ، هو ايمان الفسقة .

واذا كنا قد فرغنا من الأمور العامة ، التى ذكرنا فى أول هذا الفصل ، أن المتكلمين قد جرت عاداتهم ، أن يصدروا بها كتبهم ، فى هذا الفن ، حيث تناولنا حقيقة التكليف ، وشروطه ، وماهية المكلف ، وما يجب عليـه . وتناولنا — كذلك — معرفة العقائد الدينية ، وبينا أن النظر الموصل اليها ، أمر واجب على المكلفين . كما تناولنا معنى التقليد ، وموقف العلماء من ايمان المقلد ، وعرضنا لآراء العلماء ، حول أول الواجبات عليهم ، وبينا حقيقـة النظر ، وأقسامه ، ومسالكه ، وافضنا القول ، فى حقيقة كل من : الايمان والاسلام ، وما اتصل بهما ، من مطالب .

بعد ذلك ، سنبين جوهر الموضوعات ، التى اشتمل عليها هذا العلم .

---

(١) الامام الغزالى : الجام العوام . ص ٥٣ — ٥٤ .

الفصل الرابع

فى الإلهيات

تمهيـــــد :

مقاصد علم التوحيد :

اشرنا اثناء الحديث عن نشأة علم الكلام ، الى أن هذا العلم ، يبحث عما يتعلق بالله — عز وجل — وبالرسل ، والأنبيـــاء — عليهم الصـــلاة والسلام — وبالآخرة ، وأحوالها ، وما يتصل بها ، من نحو : سؤال الملكين ، وعذاب القبر ونعيمه ، والبعث ، والحشر ، والحساب ، والجنة ، والنار ، وغير ذلك ، ومن ثم ، قسم العلماء هذا العلم ، الى مقاصد ثلاثة :

الهيات : وهى المسائل التى يبحث فيها عن الاله ، لا من حيث ذاته ، وانما من حيث ما يجب أن يتصف به ، وما لابد أن يبقى عنه ، وما يجوز أن يثبت له .

ونبوات : وهى المسائل المبحوث فيها عن النبـــوة ، وأحوالها ، وما يتصل بالرسل والأنبياء — عليهم السلام — وما ينبغى أن يتصفوا به ، وما يجب أن ينزهوا عنه ، وما يجوز أن يلحق بهم .

وسمعيات : وهى المسائل التى لا تتلقى احكامها الا من السمع ، ولا تؤخذ الا من الوحى ، كأحوال الآخرة وما يجرى فيها ، وغير ذلك ، من نحو : الحديث عن الجن ، والملائكة ، والعرش ، والكرسى ، واللوح ، والقلم .

وسنبدأ الحديث ، بأجل هذه المقاصد وأشرفها ، وهو الالهيات .

حدود بحثنا فى الالهيات :

واذا كانت الالهيات ، تعنى المسائل التى تتعلق بالله — عز وجل — من حيث ما يجب له تعالى ، وما يستحيل عليه تعالى ، وما يجوز فى حقـــه

تعالى ، فانه من الطبعى ، ان نبدأ حديثنا ببيان ما يجب له تعالى ، ويلى ذلك ، الحديث عما يستحيل عليه تعالى ، لأنه عبارة عن أضداد لما وجب له — عز وجل — ولأنه اول ما يخطر بالبال ، عند ذكر الشىء ، ذكر ضده .
واخيرا ، يأتى الحديث ، عن الأمر الجائز فى حقه ، سبحانه وتعالى .

وسنقتصر فى دراستنا هنا ، على اهم ما يشتمل عليه الواجب فى حقه تعالى .

ما يجب له تعالى :

اذا كانت العقول البشرية ، قد وقفت عاجزة ، امام ذاته تعالى ، لا يمكنها ادراكه ، او تصوره ، أو الاحاطة به ، فانها — كذلك — لا يمكنها ادراك ، كل ماتصف به الله — عز وجل — من كمال ، اذ مالا تتناهى ذاته ، لا تتناهى كمالاته . ومن ثم ، أوجب له — عز وجل — العلماء ، اجمالا ، كل ما يليق بذاته المقدسة ، وأوجبوا له — عز وجل — تفصيلاً ، عشرين صفة — على المشهور عندهم — هى : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، والقدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكونه تعالى قادرا ، وكونه تعالى مريدا ، وكونه تعالى عالما ، وكونه تعالى حيا ، وكونه تعالى سميعا ، وكونه تعالى بصيرا ، وكونه تعالى متكلما .

تقسيمات الصفات :

هذه الصفات السابق ذكرها ، يمكن تقسيمها من جهتين ، من حيث الاستدلال عليها ، ومن **الواجبة له تعالى** حيث معناها .

— من حيث الاستدلال عليها :

قسم المتكلمون هذه الصفات ، من هذه الجهة ، الى أقسام ثلاثة ، هى :

الاول : مالا يصح الاستدلال عليه ، الا بالدليل العقلى : وهو ما تتوقف عليه المعجزة من الصفات ، وهى : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والقدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة .

الثانى : مالا يصح الاستدلال عليه ، الا بالدليل السمعى : وهـو مالا تتوقف عليه المعجزة ، كالسمع ، والبصر ، والكلام .

الثالث : ما اختلف فى جهة الاستدلال عليه : وهو الوحدانية . والأصح أنها تثبت من جهة العقل(١) .

ــ من حيث معناها :

قسم المتكلمون هذه الصفات ، من تلك الجهة ، الى اقســام أربعة ، هي :

نفسية : وسميت كذلك ، لأن الذات لا تعقل الا بها ، فلا تعقل نفس بدونها ، وهى صفة الوجود .

وسلبية : وهى التى مفهومها ، سلب ضـدها عن موصوفها ، وهى صفات : القدم ، والبقـاء ، والمخالفة للحـوادث ، والقيـام بالنفس ، والوحدانية . فهذه الصفات ، قد سلب عن الله — عز وجل — أضدادها .

ومعان : وهى التى تدل على معنى قائم بذاته — عز وجـل — وهى صفات : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحيـاة ، والسمع ، والبصر ، والـكلام .

ومعنـوية : وسميت بذلك ، لأنها تستـلزم صفات المعانى ، وهى صفات : كونه ، عز وجل ، قادرا ، ومريدا ، وعالما ... الخ(٢) .

هذا وسنتبع التقسـيم الثانى ، أى تقسيمها من حيث معنـاها ، فى بحثنا هذا .

واذا كان العلم ، بوجوب الواجبات له — عز وجـل — واستحالة المستحيلات عليه — جل شأنه — وجواز الجائزات فى حقه ، تنزه وتقدس ، فرعا وتبعا ، لكونه تعالى موجودا ، وجب أن نبدأ بالمبحث المتعلق بالصـفة النفسية ، أى صفة الوجود ، من بين مباحث هذا الفصل .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٤ .

(٢) الأستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٣٨ ، ٣٩ .

المبحث الأول

فى الصفة النفسية (الوجود)

١ — تعريفها

عرفت هذه الصفة بأنها :

صفة ثبوتية ، يدل الوصف بها على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها .

فالصفة : جنس فى التعريف ، تشتمل سائر الصفات الواجبة له — عز وجل : نفسية ، وسلبية ، ومعان ، ومعنوية .

وثبوتية : فصل أول : مخرج للصفات السلبية ، اذ معناها ، سلب كل أمر ، لا يليق به تعالى .

(ويدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها) : فصل ثان ، مخرج لكل من : صفات المعانى ، والصفات المعنوية ، اذ هما تدلان ، على معنى زائد على ذاته تعالى ، قائم بها .

وهذا التعريف ، مبنى على ما قرره الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، وأبو الحسين البصرى ، من : ان الوجود عين الموجود ، واذا كان وجوده تعالى عين ذاته ونفسها ، فان فى وصف الله — عز وجل — به ، نوعا من التسامح ، اذ لا مغايرة ، هناك ، بين الصفة والموصوف ، بل لا توجد صفة اصلا .

نعم ، فهم جماعة — منهم : سعد الدين التفتازانى ، والشيخ عبد السلام — عبارة الشيخ الأشعرى — وهى : الوجود عين الموجود — أنه عينه فى الخارج ، ولا يمنع مغايرة بينهما فى الذهن ، ومثاله : كون الجوهر جوهرا ، أو ذاتا ، وشيئا موجودا . فان الجوهر هو الذات ، والذات هى الجوهر ، فى الخارج ، ولكننا ، نعقل من أحدهما معنى ، غير الذى نعقله من الآخر . فنعقل من الجوهر : المتميز ، ومن الذات : القائم بنفسه . ولا شك ،

في قيام المعنى الثاني بالمعنى الأول ، وتغايرهما ذهنا ومفهوما . وكذلك الشأن ، في قولك : هذا الشيء موجود . وعلى هذا الفهم ، يكون وصفه تعالى بالوجود ، على سبيل الحقيقة ، وليس فيه تسامح .

لكن ، ما رأى هؤلاء العلماء ، الذين يقررون : ان الوجود غير الموجود ؟ انهم — وعلى رأسهم الامام فخر الدين الرازي — يؤمنون بالحال ، ويقولون : انها واسطة بين الموجود والمعدوم ، ومن ثم ، يعرفون الوجود بتعريف آخر ، فيقولون انه :

الحال الثابتة للذات ، ما دامت الذات غير معللة بعلة :

فقولهم في هذا التعريف :

(الحال الثابتة) : قيد مخرج للصفات السلبية والوجودية ، اى صفات المعاني .

(غير معللة بعلة) : قيد مخرج للصفات المعنوية ، لأنها معللة بصفات المعاني .

وسواء كان الوجود صفة أو حالا ، فان معناه ظاهر ، في أصل اللغة ، اذ هو التحقق والثبوت ، أو هو ما قابل العدم .

والوجود ، الذي يصح وصف الله تعالى به ، هو الوجود الذاتي ، وذلك لأن وجوده تعالى لذاته ، بمعنى انه ، ليست هناك ذات أثرت فيه الوجود ، أو فاعل اكسبه اياه ، وتقريب ذلك من الشاهد : لزوم الزوجية للاثنين — مثلا — فكما أن الاثنين ، لم تكتسب الزوجية وصفا لها ، من مؤثر خارجي ، وانما متى وجدت ، وجدت معها الزوجية ، فكذلك الأمر بالنسبة لوجوده تعالى .

أما ما كان وجوده لغيره ، وهو العالم بجميع أجزائه ، فهو فعل من أفعاله ، عز وجل .

ومادام الله — عز وجل — ذاتي الوجود ، فهو لا يجوز عليه العدم

مطلقا ، اى لا يقبل العدم ، لا ازلا ، ولا أبدا ، اى بمعنى آخر ، يكون تعالى : واجب الوجود(١) .

وقد انبرى العلماء ، متكلمون وحكماء ، فى الاستدلال على : وجوبه الوجود له — عز وجل . وها كم طرفا من تلكم الأدلة .

٢ — ادلة وجوب وجوده تعالى

الدليل الأول : **دليل المتكلمين** :

مضـــمونه :

هذا الدليل خاص بالمتكلمين ، وقد قرروه كما يلى :

الله يجب افتقار العالم اليه ، وكل ما وجب افتقار العالم اليه فهــو واجب الوجود ، اذن الله واجب الوجود .

وهذا قياس ، كما نرى ، من الشكل الأول ، مركب من مقدمتين ونتيجة . ولما كانت كلتا المقدمتين نظرية ، تحتاج الى استدلال ، كان لابد من الاستدلال ، على كل منهما ، حتى يسلم الدليل ، وفيما يلى ذلك الاستدلال :

دليل الصغرى : أما الصغرى القائلة : « الله يجب افتقار العــالم اليه » ، فدليلها قولنا : العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، اذن العالم لابد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله تعالى . وقد أسلفنا القول ، فى تفصيل ذلك ، فلا نطيل بذكره هنا .

دليل الكبرى : وأما الكبرى القائلة : « وكل ما وجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود » . فدليلها انه : لو لم يكن ما يفتقر اليه العالم ، واجب الوجود ، لكان اما : مستحيل الوجود ، أو جائز الوجود ، لكن التالى بشطريه

---

(١) محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٣٨ — ٣٩ . وحســن السيد متولى : مذكرة التوحيد والمقولات . ص ٣٢ — ٣٣ . والبيجورى : شرح السنوسية . ص ١٦ .

باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كونه تعالى غير واجب الوجود ، وثبت نقيضه ، وهو انه تعالى واجب الوجود ، وهو المطلوب اثباته .

اما بطلان كونه تعالى مستحيل الوجود ، فلأن المستحيل معدوم ، والمعدوم لا حظ له فى الايجاد ، اذ فاقد الشيء لا يعطيه ، فلا يكون سببا فى ايجاد العالم ، حتى يفتقر اليه .

وأما بطلان كونه تعالى جائز الوجود ، فلأنه لو كان تعالى جائز الوجود ، لاحتاج الى موجد ، وموجده الى موجد ، فاما أن يدور الأمر ، ويرجع الى مبدئه ، أو يتسلسل ، بأن يتتابع الموجدون الى غير نهاية ، والدور والتسلسل باطلان ، ولابد ، كما ترون ، لكى يتم هذا الاستدلال ، من ابطال كل من : الدور والتسلسل ، ومن ثم ، افردنا جانبا ، من هذا الحديث ، لابطالهما(١) .

ابطال الدور :

يعرف الدور بأنه :

توقف وجود شيء ، على شيء آخر ، وهذا الآخر قد توقف وجوده ، على وجود ذلك الشيء الأول ، سواء أكان ذلك التوقف ، بمرتبة أو اكثر .

من التعريف السابق ، يتبين لنا ، أن الدور ينقسم الى قسمين ، هما :

— **مصرح** : وهو ما كان التوقف فيه ، بمرتبة واحدة ، كأن يتوقف وجود محمد على وجود خالد ، ويتوقف وجود خالد على وجود محمد .

— **مضمر** : وهو ما كان التوقف فيه ، بأكثر من مرتبة . كأن يتوقف وجود محمد على خالد ، ويتوقف وجود خالد على ابراهيم ، ويتوقف وجود ابراهيم على اسماعيل ، ويتوقف وجود اسماعيل على محمد .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٥٧ — ٥٨ .

والعلماء مجمعون ، على أن بطلان الدور بقسميه ، من الأمور البدهية ، وذلك لما يترتب عليه ، من تقدم الشيء على نفسه ، وتأخره عنها ، فيكون الشيء علة لنفسه ومعلولا لها ، وذلك مستحيل .

ابطال التسلسل :

نشير ، باديء ذي بدء ، الى أن من التسلسل ما يكون غير باطل ، ومنه ما يكون باطلا . فما هو ذلك التسلسل غير الباطل ؟ وما هو التسلسل الباطل ؟ .

يعرف التسلسل بأنه :

ترتب أمور ممكنة ، قد تحقق وجودها ، الى غير نهاية .

وعلى هذا التعريف ، لا يعد من التسلسل الباطل ، باجماع المتكلمين والفلاسفة :

ترتيب المعدومات . وذلك كأن يقال : أن بقاء المعدوم على عدمه ، متوقف على عدم علته ، وعدم علته متوقفة على عدم علتها ، وهكذا ، الى غير نهاية . فهذا التسلسل غير محال ، لأن الوجود شرط اساسى ، باجماع المتكلمين والفلاسفة ، فى التسلسل الباطل .

هذا ويلاحظ ان المتكلمين ، قد قصروا بطلان التسلسل ، على حالة توافر شرط واحد ، هو الوجود ، بعكس الفلاسفة ، الذين اضافوا اليه شرطين آخرين ، هما : الترتيب والاجتماع ، ومن ثم ، لا يقول الفلاسفة ببطلان التسلسل فى حالتين — يقول المتكلمين فيهما ببطلانه — هما :

— التسلسل فى حركات الأفلاك :

وان وجدت وترتبت ، الا انها غير مجتمعة .

— التسلسل فى النفوس الناطقة :

لانها ، وان وجدت واجتمعت فى الوجود ، فهى غير مترتبة ، لانها تفيض من عند واهب الصور ، أو العقل الفعال ، كما يزعمون .

وسنقتصر — هنا — على ذكر دليلين ، من الأدلة التى ساقها المتكلمين، على بطلان التسلسل ، هما :

(ا) برهان العلة :

لو فرض ان سلسلة من الممكنات ، تمتد فى الماضى ، الى غير بداية ، ثم تساءلنا فقلنا : ان هذه السلسلة ، يمكن اعتبارها كلا ، مؤلفا من أجزاء ممكنة ، فيكون الكل — أيضا — ممكنا . ولكل ممكن ، لابد له من علة ، ترجح وجوده على عدمه ، فما هى علة ذلك المجموع ؟ .

الفروض العقلية ، للاجابة على هذا التساؤل ، تنحصر فى واحد ، من ثلاثة ، هى :

١ — اما أن تكون علة هذه السلسلة ، هى السلسلة نفسها .
٢ — أو تكون علتها ، جزءاً من اجزائها .
٣ — أو تكون علتها ، أمرا خارجا عن تلك السلسلة .

لا جائز ، أن تكون علة هذه السلسلة : نفسها ، لما يلزم عليه ، من كون الشىء علة لنفسه ، وهو يقتضى ، كونه سابقا على نفسه ، فى الوجود ، من حيث هو علة ، ومتأخرا على نفسه ، من حيث هو معلول ، وهذا ظاهر التناقض .

ولا جائز ، أن تكون علة هذه السلسلة : جزءها ، وذلك لأن علة المركب ، يجب أن تكون علة لكل جزء ، من اجزائه ، فلو كانت علته ، هى أحد أجزائه ، لكان هذا الجزء ، علة لنفسه ، ولعلته . اذ المفروض ، أن هذا الجزء ، هو حلقة فى هذه السلسلة غير المتناهية ، فله علة سابقة عليه، فلو كان هو ، علة جميع السلسلة ، لكان علة لنفسه ، ولعلته ، وذلك — أيضا — باطل .

واذا بطل هذان الفرضان ، تعين الفرض الثالث ، وهو أن تكون علة هذه السلسلة ، أمرا خارجا عنها ، فهو واجب الوجود ، ثم يقال : ان

الواجب ، قد اوجد ممكنا ، هو أول الممكنات ، وبه تنقطع السلسلة ، وهو المطلوب اثباته .

(ب) برهان التطبيق :

وهو اشهر الأدلة واجلاها ، بل هو عمدتها ، عند المتكلمين ، وحاصله ، اننا لو فرضنا ، سلسلتين غير متناهيتين ، احداهما تزيد عن الأخرى ، بأن نفرض أن الأولى تبدأ من اكتوبر سنة ١٩٨٥ ، الى غير بداية فى الماضى ، وأن الثانية تبدأ من اكتوبر سنة ١٩٨٤ ، الى غير بداية فى الماضى ، أيضا . ثم نطابق بين هاتين السلسلتين ، بأن نأخذ الحلقة الأولى ، من السلسلة الأولى ، ونطبقها على الحلقة الأولى ، من السلسلة الثانية . ثم نأخذ الحلقة الثانية ، من السلسلة الأولى ، ونطبقها على الحلقة الثانية ، من السلسلة الثانية ، وهكذا ، تنطبق الثالثة بالثالثة ، والرابعة بالرابعة ، والخامسة بالخامسة ، وهلم جرا ، ذاهبين بالتطبيق نحو الماضى ، فلا يخلو الأمر : اما أن يستمر التطبيق ، الى غير نهاية ، فيترتب على ذلك ، مساواة الزائد للناقص ، وهذا ظاهر البطلان ، أو تنتهى الناقصة ، فيلزم أيضا انتهاء الزائدة ، لأنها قد زادت عليها ، بقدر متناهى ، والزائد بالمتناهى متناهى ، وبذلك ينقطع التسلسل ، وهو المطلوب اثباته[1] .

الدليل الثانى : **دليل الفلاسفة :**

وهذا الدليل خاص بالفلاسفة ، وهم يقيمونه ، بناء على ما زعموه من القول بقدم العالم ، وحاصله أن يقال : انه لا شك فى وجود موجود ، فان كان وجوده واجبا ، فقد ثبت المطلوب . وان كان وجوده ممكنا ، قلنا : ان الممكن ، ما استوى ، بالنسبة لذاته ، وجوده وعدمه ، فلابد لوجوده ، من مرجح يرجح فيه ، جانب الوجود ، على جانب العدم ، وذلك المرجح ، ان كان وجوده واجبا ، فهو المطلوب ، وان كان ممكنا ، نقلنا الكلام اليه ،

---

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٦ — ٨ .

وهكذا ، فاما أن يتسلسل الأمر ، الى غير نهاية ، أو يدور ، والدور والتسلسل باطلان ، كما مر آنفا ، واما أن ينتهى الى مرجح ، واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب اثباته .

ويلاحظ ، أن هذا الدليل ، كسابقه ، يتوقف الاستدلال به ، على ابطال كل من : الدور والتسلسل .

لكن ، أليس هناك دليل ، يمكن الاستدلال به ، دون الحاجة الى ابطال كل من : الدور والتسلسل ؟ ذلك ما نجده فى الدليل الثالث .

الدليل الثالث : **دليل عام :**

هذا الدليل ، ليس خاصا بفريق المتكلمين ، أو فريق الفلاسفة ، وانما هو عام لهما .

وحاصله أن يقال : جملة الممكنات الموجودة ممكنة ، بداهة . وكل ممكن ، محتاج الى سبب ، يعطيه الوجود . اذن ، جملة الممكنات ، محتاجة الى سبب ، يعطيها الوجود .

ثم ننظر ، بعد ذلك ، الى هذا السبب ، فنقول : ان هذا السبب ، اما أن يكون : عين الجملة ، أو جزءها ، أو أمرا خارجا عنها .

لا جائز ، أن يكون عينها ، لما يلزم عليه ، من تقدم الشىء فى الوجود ، على نفسه ، ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول ، وتقدم الشىء على نفسه محال ، بداهة .

ولا جائز ، أن يكون السبب ، جزء من تلك الجملة ، لما يلزم عليه ، من أن يكون الجزء علة ، لنفسه ، ولما سبقه ، ان لم يكن هو الأول ، ولنفسه ، ان فرض أنه هو الجزء الأول ، وهذا محال .

فواجب — اذن — أن يكون سبب وجود جملة الممكنات ، هو شيئا وراء تلك الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات الموجودة ، الا المستحيل والواجب .

والمستحيل فاقد الوجود ، فلا يعطيه لعـدمه ، فتعين ان يكون للممكنات الموجودة ، مرجح ، هو واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب اثباته[1] .

تعقيب :

هذا ، قليل من كثير ، مما ساقه المتكلمون والفلاسفة ، من ادلة ، على وجوب الوجود له ، عز وجل . لكن ، لقائل ان يقول : ان غاية ما تقيـده هذه الادلة ، ان لهذا العالم — بسمائه وما فيها ، وأرضه وما عليها — موجدا ، واجب الوجود ، فمن اين لنا ، ان هذا الواجب الوجود ، هو الله تعالى ؟ ثم ، من اين لنا ، معرفة طاعته تعالى ؟ وكيفية عبادته ؟ وما يرضيه وما يسـخطه ؟ .

اجابة على ذلك ، اقول : ان الدين وحده ، هو الذى تكفل ببيان كل هذا وغيره ، ومن ثم ، تبرز حاجة الانسانية الى دين ، يأخذ بيدها ، من ظلمات الشك والحيرة ، الى يفاع النور والاستبصار .

واذ قد برزت حاجة الانسانية الى الدين ، فانها أشد ما تكون حاجة الى الاسلام ، بوصفه تمام الأديان وخاتمها ، كما يقول الله تعالى : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » .

(المائدة : ٣)

فقد دلنا الله — عز وجل — من خلال الاسـلام ، على معرفة ذاته ، وصفاته ، واسمائه ، وطاعته ، وعبادته ، قال تعالى : « ذلكم الله ربـكم لا اله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل » .

(الأنعام : ١٠٢)

وهذا ما فطن اليه ، شيخ الاسلام ابن تيمية ، حين يقدم لنا هـذه المقارنة ، بين براهين المتكلمين ، على اثبات الصانع — عز وجل — وادلة

---

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٥ — ٦ .

القرآن الكريم ، على ذلك ، فيقـول : « فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه ، وواجب الوجود ، يمنع العلم به ، من وقوع الشركة فيه ، ومن لم يتصور ، ما يمنع الشركة فيه ، لم يكن قد عرف الله » . وقال : « هـذا بخلاف ما يذكر الله ، من الآيات فى كتابه ، كقـوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . (البقرة : ١٦٤)

وقوله تعالى : « ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » . (النحل : ١٢)

وقوله تعالى : « لقوم يتفكرون » . (النحل : ١١)

وغير ذلك ، فانه يدل على المعين ، كالشمس التى هى آية النهار . وقال تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب » . (الاسراء : ١٢)

فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينـه وبين غيره ، فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده ، وجود عين الخالق نفسه[١] .

والآن ، يجدر بنا ، أن نتعرف على موقف القرآن الكريم ، والسـنة الشريفة ، ومنهجهما ، فى اثبات هذه الصفة له ، عز وجل .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين . ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

٢ — وجود الله تعالى فى الكتاب والسنة

بان مما تقدم ، خلال عرضنا لاثبات وجوب وجوده تعالى ، أن المتكلمين والفلاسفة ، قد تباينت مسالكهم ، واختلفت طرقهم ، فى الاستدلال على اثبات الصانع — عز وجل — فبينما اتخذ المتكلمون : الحدوث ، طريقا لاستدلالهم ، اعتبر الفلاسفة : الامكان ، هو الطريقة المثلى ، للوصول لنفس الغرض ، بناءا على قولهم بقدم العالم .

منهج القرآن الكريم :

فاذا تطرقنا الى بيان موقف القرآن الكريم من تلكم القضية ، وجدناه يقرر أن وجود الله — عز وجل — من الأمور البدهية ، التى لا تحتاج الى تأمل ، واعمال فكر ، فوجوده — سبحانه وتعالى — أوضح من أن يبرهن له، واجلى من أن يستدل عليه ، لانه مركوز فى الفطرة السليمة ، والطبائع المستقيمة ، انه الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، حتى ان مشركى العرب ، مع استعلائهم على الحق ، ومجاهرتهم بالعناد والكفر ، ما استطاعوا أن ينكروا وجود الخالق — عز وجل — وهو ما سجله القرآن الكريم ، فى العديد من آياته ، من مثل قوله تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون خلقهن العزيز العليم » . (الزخرف : ٩)

وقوله تعالى ، أيضا : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولون الله فانى يؤفكون » . (الزخرف : ٨٧)

اللهم الا فئة ، أسلمت قيادتها لحواسها ، وأحكمت المادية قبضتها عليهم ، فأنكرت ما وراء الحس ، من موجودات : « ومن ثم ، جحدوا الصانع ، المدبر ، العالم ، القادر ، وزعموا أن العالم ، لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا » (١) .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال . ص ١٤٠ — ١٤٢ .

وقــد حكى القرآن الكريم ، مقالة هؤلاء ، وبين أنهــا جاءت من وحى هواهم ، وانه ليس لديهم ، على ما قالوه ، شىء من حجة ، أو بينة ، قال تعالى : « أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » . (الجاثية : ٢٣ — ٢٤)

حكم القرآن الكريم ، اذا ، على منكرى وجود الله — عز وجل — انهم أسلموا انفسهم ، الى متاهات الظنون .

ومع خروج هؤلاء ، على الجو العام ، للفطرة الانسانية السليمة ، فان الله — عز وجل — لم يهملهم ، بل أخذ — سبحانه وتعالى — فى كتابه الكريم ، يترقى فى الاستدلال ، على ابطال دعواهم ، مستخدما الضروريات الفكرية ، من ان : خلقا بلا خالق ، وموجود بلا موجد ، وشيئا موجودا من غير علة ، من الأمور المحالة بداهة ، جاء ذلك ، فى الاستفهام الانكارى ، فى قوله تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » . (الطور : ٣٥)

وفى قوله تعالى : « أفرايتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى مالا تعلمون . ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون . أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون . لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون . انا لمغرمون بل نحن محرومون . أفرايتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون . أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين فسبح باسم ربك العظيم » . (الواقعة : ٥٨ — ٧٤)

على أن المتأمل فى القرآن الكريم ، يجد فيه آيات تدل على عظمة الله — عز وجل — وكبريائه ، وقدرته ، وخلقه للكون ، وابداعه له ، وهو المسمى بدليل الخلق والاختراع ، من مثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » . (ابراهيم : ١٠)

وقوله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين » .

(المؤمنون : ١٢ — ١٤)

فالمتأمل فى هذه الآيات ، ونحوها ، لا سيما الآيات ، التى ترشدنا الى الأطوار ، التى مر بها الانسان ، منذ كونه نطفة ، الى أن خرج الى النور . والمتأمل فى حياته العادية ، ومراحل عمره ، التى يترقى اليها ، الواحدة تلو الأخرى ، من الطفولة ، الى اليفوعة ، الى الكهولة ، يحس من نفسه ، ضرورة وجود خالق حكيم وراء هذا كله .

كما يجد آيات أخرى ، تدل على رعاية الله — سبحانه وتعالى — لخلقه ، وعنايته بهم ، وتدبيره ، واحكامه ، واتقانه ، لكل ما فى الكون ، من موجودات ، وهو المسمى بدليل : العناية والنظام ، من مثل قوله تعالى : « هو الذى انزل من السماء ماءا لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ان فى ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا الوانه ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون . أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » . (النحل : ١٠ — ١٧)

فالمتأمل فى هذه الآيات الكونية ، من : سماء ، وأرض ، وشمس ، وقمر ، ونجوم ، وليل ونهار ، وبحر ، وحيوان ، ونبات ، وغير ذلك ، مما سخره الله — عز وجل — فى خدمة الانسان ، وطوعه له ، تجعلنا نؤمن ضرورة ، بأن لهذا العالم خالقا ، موجودا وجودا أزليا ابديا .

كما يجد آيات اخرى ثالثة ، تجمـع بين دليلى : الخلق والاختراع ، والعناية والنظام ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءا وانزل من السـماء ماءا فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون » . (البقرة : ٢١ — ٢٢)

وقوله تعالى : « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون . ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم ان فى ذلك لآيات للعالمين . ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون . ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الأرض اذا أنتم تخرجون » .

(الروم : ١٩ — ٢٥)

وقوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم أفلا يشكرون سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ، فاذا هم مظلمون والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون وآية لهم انا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون وخلقنا لهم من مثله ما يركبون وان نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا ومتاعا الى حين » . (يس : ٣٣ — ٤٤)

ونجد أن آيات دليل الخلق والاختراع ، وآيات دليل العناية والنظام ، والآيات التى تجمع بين دليلى الخلق والعناية ، قد اعتبرها احـد فلاسـفة

الاسلام ، فى المغرب ، هو ابن رشد ، دليلا على وجود الله — عز وجل(١) .

هذا هو موقف القرآن الكريم ، من اثبات الوجود لله عز وجل ، والآيات التى قدمناها ، وأمثالها ، كما يرى الامام الأكبر ، المغفور له ، الدكتور / عبد الحليم محمود : « قد تضمنت كل ما عداها من الأدلة ، قديمة أو حديثة ، رغم اختلاف أساليب التعبير ، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن . أنها تتضمنها فى صورتها السهلة : الأثر يدل على المؤثر ... وتتضمنها فى صورتها الكلامية : كل حادث لابد له من محدث ... وتتضمنها فى صورتها الفلسفية القديمة : الممكن والواجب وتتضمنها فى صورتها الفلسفية الحديثة : سواء رجعنا فيها الى شعور الوجدان أو فكرة الكمال أو غير ذلك »(٢) .

منهج السنة النبوية الشريفة :

لا يختلف منهج السنة النبوية الشريفة ، عن موقف القرآن الكريم ، اذ تقرر هى الأخرى ، بداهة وجود الله — عز وجل — وأنه لا يحتاج الى استدلال ، وأن انكار ذلك ، ليس الا ضربا من وساوس الشيطان ، وصده الانسان عن الايمان . فرسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى دعوته الناس للاسلام ، لم يتحدث عن اثبات وجوده — عز وجل — بل حين أذن له ربه تعالى ، فى الجهر بالدعوة الى الاسلام ، أخذ ينادى بطون قريش ، بطنا بطنا ، فلما اجتمعوا له ، قال : « لو أخبرتكم أن خيلا وراء هذا الوادى ، تريد أن تغير عليكم ، أكنتم مصدقى ؟ قالوا : نعم ما جربنا عليك كذبا . قال : « انى نذير لكم ، بين يدى عذاب شديد » (٣) .

لقد قدم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بين يدى دعوته ، اثبات صدقه ، ولم يقدم اثبات وجود الله ، عز وجل .

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة . ص : ٥٢ وما بعدها .
(٢) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام . ج ١ . ص ٦٤ .
(٣) ابن هشام : سيرة ابن هشام . ج . ص

والموقف الذى ينبغى ان يكون تجاه هــؤلاء المنكرين ، هو اثارة ما فى مكنون انفسهم ، من شعور خفى بوجوده تعالى ، وتسليم ضرورة وجود اله خالق ، وعند ذلك سوف يؤمنون ، وهذا ما تقرره السنة الشريفة ، فقد روى عن جبير بن مطعم ، انه لما قدم فى اسرى بدر ، سمع النبى — صلى الله عليه وسلم — يقرأ فى المغرب بالطور ، فقال : فلما سمعت قوله : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » ، احسست بفوأدى قد انصدع[١] .

---

(١) البخارى : صحيح البخارى : كتاب المغازى : جـ ٥ ص ١١ ، وكتاب التفسير : جـ ٦ ، ص ١٧٥ .

المبحث الثانى

فى الصفات السلبية

أشرنا فيما سبق ، الى ان الصفات السلبية ، هى التى مفهومها : سلب ضدها عن موصوفها ، فما وصف به الله — عز وجل — من صفات سلبية ، قد نفت عنه — تعالى — مالا يليق بذاته المقدسة من أضداد هذه الصفات . فالمراد بكونها سلبية « أن معناها سلب كذا ، لا أنها مسلوبة عن المولى — سبحانه وتعالى — اذ هى ثابتة له ، غير مسلوبة عنه » (١) . وهى انما نسبت الى السلب ، لأنها مفسرة به ، فالقدم — مثلا — سلب أولية الوجود ، والبقاء سلب آخريته ، عنه تعالى ، وهلم جرا .

والحق ، أن الصفات السلبية ، بالنسبة لله — عز وجل — لا تقع تحت حصر ، ولا يضبطها عد ، وقد اقتصر المحققون من المتكلمين ، على ذكر خمس من هذه الصفات ، هى : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، لأنها تعد بمثابة أمهات المهمات من الصفات السلبية ، فما عداها من السلوب ، بالنسبة له — عز وجل — فرع عنها ، وتابع لها ، ومن ثم ، يمكن رده اليها ، فنفى الجسمية ولوازمها من الجهة والمكانية — مثلا — يمكن رده الى صفة المخالفة للحوادث ، ونفى الصاحبة والولد والمعين ، يمكن رده الى الوحدانية ، وهكذا بالنسبة لباقى السلوب .

وسنفرد لكل صفة ، من هذه الصفات الخمس ، حديثا خاصا بها .

---

(١) البيجورى : شرح السنوسية . ص ١٩ .

المطلب الأول

فى صفتى القدم والبقاء

بالرغم من أن اثبات وجوب الوجود له — عز وجل — يتضمن اثبات قدمه تعالى ، وبقاءه ، اذ معنى وجوب الوجود ، كما قررنا سابقا ، أنه لا يقبل العدم ، لا ازلا ، ولا أبدا . اقول بالرغم من ذلك ، فان المتكلمين ، قد جعلوا لكل صفة ، من صفتى القدم والبقاء ، حديثا خاصا بها ، وذلك لأن علماء ذلك الفن : « لا يكتفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالعقائد ، لشدة خطر الجهل ، فى هذا الفن ، فلا يستغنون بملزوم عن لازم ، ولا بعام عن خاص »(١).

١ — صفة القدم

اقسام صفة القدم ومعناها :

قسم العلماء صفة القدم ، الى اقسام ثلاثة ، هى :

(أ) قدم زمانى :

وهو « المتقدم بالوجود ، اذا تطاول عليه الأمد » (٢) . وقد ضبط بسنة ، ومنه قوله تعالى : « حتى عاد كالعرجون القديم » . (يس : ٣٩)

والقدم ، الذى حكم به الفلاسفة على العالم ، هو من هذا القبيل .

(ب) قدم اضافى :

كتقدم الأب بالنسبة لابنه .

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة . والبيجورى : تحفة المريد ، ص ٦٠ .

(٢) الأيجى : المواقف . الموقف الخامس . ص ١٧٠ . والبيجورى : تحفة المريد . ص ٦٠ .

(د) قــدم ذاتى :

ومعناه عدم افتتاح الوجود ، او عدم اوليته ، وهو المراد هنا ، اذ هو الذى يصح وصف الله — عز وجل — به ، فمعنى القدم بالنسـبة له — عز وجـل — انه لا اول لوجوده .

الأدلة العقلية :

وقد اقام المتكلمون ، العديد من الأدلة العقلية ، على وجوب صفة القدم له — عز وجل — نقتصر — هنا — على دليلين منها ، هما :

— انه لو لم يكن تعالى قديما ، لكان حادثا ، لكن التالى باطل ، فبطل ما ادى اليه ، وهو كونه تعالى غير قديم ، وثبت نقيضه ، وهو اتصافه تعالى بصفة القــدم .

اما بيان الملازمة ، فهو أن الموجود ، اما أن يكون : قديما ، أو حادثا .

اما بطلان التالى ، فلأنه لو كان تعالى حادثا ، لاحتاج الى محــدث يحدثه ، ومحدثه الى محدث ، فيدور الأمر ، او يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان ، كما مر ، فيستحيل حدوثه ، واذا استحال حدوثه ، وجب قدمه ، عز وجل .

— انه لو لم يكن تعالى قديما ، لكان حادثا ، ولو كان حادثا ، لاحتاج الى محدث ، فلا يكون الله تعالى واجب الوجود ، لكن قد ثبت اتصافه تعالى بوجوب الوجود ، فاستحال عليه تعالى الحدوث ، وثبت اتصافه تعــالى بالقــدم .

الأدلة النقلية :

جاءت آيات كثيرة فى القرآن الكريم ، تشهد بوجوب القدم له تعالى ، من مثل قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » . (الحديد : ٣)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، ان معنى الأول : الذى لا ابتداء لوجوده ، ومعنى الآخر : الذى لا نهاية لوجوده .

وكذلك جاءت احاديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — تشهد بوجوب القدم له تعالى ، من مثل ما روى انه — صلى الله عليه وسلم — قال : « كان الله ، ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شى ، ثم خلق السموات » .

الفرق بين القدم والأزلية :

ذهب بعض العلماء الى التفرقة بين وصف الله تعالى بالقدم ، ووصفه تعالى بالأزلية ، بينما ذهب آخرون للقول بأنهما مترادفان ، وذلك على ثلاثة مذاهب ، كما يلى :

الأول : ان القديم : هو الموجود ، الذى لا اول لوجوده . واما الأزلى : فهو ما لا اول له ، سواء كان وجوديا أو عدميا ، فيكون أعم من القديم .

وعلى هذا الرأى ، فالقديم لا يطلق الا على الموجود ، والأزلى يطلق على الموجود والمعدوم . ومن ثم ، فان **الصفات السلبية ، لا توصف بالقدم ، وتوصف بالأزلية . اما الذات العلية ، والصفات الثبوتية ، فانها توصف بالقدم والأزلية .**

الثانى : ان القديم عبارة عن : القائم بنفسه ، بمعنى انه لا يحتاج الى غيره ، الذى لا اول لوجوده . واما الأزلى : فهو ما لا أول لوجوده ، سواء كان قائما بنفسه ، أولا ، وسواء كان وجوديا أو عدميا ، فيكون اعم من القديم أيضا .

وعلى هذا الرأى ، **فالقدم لا يطلق الا على الله تعالى ،** لانه وحده واجب الوجود ، القائم بنفسه ، الذى لا يحتاج الى غيره . **اما الأزلية فهى تطلق على كل مالا اول له ،** وعلى هذا ، **فصفاته تعالى لا توصف الا بالأزلية .**

الثالث : ان القديم والأزلى مترادفان ، فيدل احدهما على ما يدل عليه

الآخر ، وهو كل ما لا أول له ، سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء أكان قائما بنفسه ، أو لا ، ومن ثم ، يكون وصف الذات والصفات بكل منهما[١] .

٢ — صفة البقاء

معنى صفة البقاء :

يطلق البقاء على معنيين[٢] :

احدهما : **مقارنة استمرار الوجود ، زمانين فصاعدا** . وذلك مثل البقاء بالنسبة الينا . وهو ، بهذا المعنى ، مستحيل عليه تعالى ، لامتناع دخول الزمان فى وجوده تعالى ، وسائر صفاته .

وثانيهما : **عدم اختتام الوجود ، أو عدم آخريته** . وهذا المعنى ، هو الذى يصح وصف الله تعالى به ، على سبيل الوجوب . فمعنى البقاء ، بالنسبة له تعالى ، أن الله تعالى ، لا آخر لوجوده .

الأدلة العقلية :

ومن الأدلة العقلية ، التى ساقها المتكلمون ، على اتصافه تعالى بالبقاء ، أنه لو لم يكن — عز شأنه — باقيا ، لجاز عليه العدم ، ولو جاز عليه العدم ، لاستحال عليه القدم ، لكن قد ثبت اتصافه تعالى بالقدم ، فاستحال عليه العدم ، ومن ثم ، وجب له تعالى البقاء[٣] .

الأدلة النقلية :

أما الأدلة النقلية ، على وجوب البقاء له — عز وجل — فهناك غير آية ، من آيات القرآن الكريم ، تشهد بذلك ، من مثل قوله تعالى : « ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » . (القصص : ٨٨)

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦١ .
(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٢ .
(٣) المرجع السابق . ص ٦١ .

ووجه الدلالة ، فى هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — أخبر بهلاك كل شىء ، عدا ذاته الكريمة .

وقوله تعالى : « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» .
(الرحمن : ٢٦)

فقد أخبر — عز وجل — بفناء ما على الدنيا ، وبقاء وجهه الكريم .

وقوله تعالى : « هو الأول والآخر » . (الحديد : ٣)

ومعنى الآخر : الباقى بعد فناء كل شىء ، فلا آخر له .

« وان عدمنا فى الأزل ، لا أول له ، ولا آخر . أما المخلوقات ، فلها أول وآخر . ونعيم الجنة ، وعذاب النار ، له أول ، ولا آخر له ، فكل منهما باق ، لكن شرعا ، لا عقلا ، لأن العقل يجوز عدمهما »(١) .

كما وردت أحاديث نبوية كثيرة ، تشهد بوجوب البقاء له ، سبحانه وتعالى ، من ذلك ما صح أنه صلى الله عليه وسلم ، كان يقول : « اللهم أنت الأول فليس قبلك شىء ، وأنت الآخر فليس بعدك شىء »(٢) .

تعقيب :

هذا ، ويلاحظ أن لفظا القدم والبقاء ، لم يرد لهمـا ذكر ، فى القرآن الكريم ، ولا فى السنة النبوية الشريفة ، بهذا المعنى الذى أطلقه المتكلمون على الذات العلية ، وانما ورد ما يفيد معناهما ، من وصف الله تعالى نفسـه ، بالأولية والآخرية ، من مثل قوله تعالى : « هو الأول والآخر » ، أو وصـف الرسول — صلى الله عليه وسلم — له — عز وجل — بذلك .

---

(١) مسلم : صحيح مسلم . ج ٨ ، ص ٧٨ — ٧٩ ، فى حديث أوله : « كان رسول الله صـلى الله عليه وسـلم يأمرنا اذا أخـذنا مضجعنا أن نقول . . . » فذكره .
(٢) المرجع السابق . ص ٦٢ .

ولكن ، القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، اذ يثبتان ذلك ، انما يثبتانه في سهولة ويسر ، ومن غير صعوبة ما ، أو تعقيد ، فما تحدث القرآن الكريم ؟ والسنة الشريفة ، عما تناوله المتكلمون من مثل :

ـ انواع القدم ، والفرق بين القديم والأزلى ، وهل هما متغايران ، أو مترادفان ؟ أم بينهما علاقة من نوع ما ؟ .

ـ كون البقاء ، بالنسبة له تعالى : هل هو أمر زائد على الذات ؟ فيكون تعالى باقيا ببقاء ، أم هو أمر سلبى ، سلب الفناء عنه تعالى ؟

الى غير ذلك ، مما تناوله المتكلمون ، تحت هذا الموضوع .

المطلب الثانى
فى صفة المخالفة للحوادث

معنى هذه الصفة :

والصفة الثالثة ، من الصفات السلبية ، الواجبة له — عز وجل — مخالفته للحوادث ، وليست هذه المخالفة قاصرة على ذاته ، أو على صفاته ، بل هى تمتد لتشملهما جميعا . فالله تعالى تخالف ذاته وصفاته ، ذوات الحوادث وصفاتها .

معنى الحوادث ومخالفتها :

المراد من الحوادث : **الموجودات بعد العدم** ، فهى شاملة لما وجد فى الماضى ، وما سيوجد فى المستقبل .

تنزهه تعالى عن المماثلة بمعنييها :

فهو — عز وجل — منزه عن المماثلة لها ، سواء :

— كانت تلك المماثلة من **قبيل الاتحاد فى الحقيقة : اى النوع** ، كاتحاد افراد الانسان فى الانسانية ، لأنها بهذا المعنى محالة عليه تعالى ، لما يستلزمها من التركيب المنافى للوجدانية .

أو كانت تلك المماثلة بمعنى **كون الشيئين بحيث يسد احدهما** مسد الآخر : ويصلح لما يصلح له الآخر ، وهذا — ايضا — محال فى حقه تعالى :

— لأن ما سواه ممكن ، وهو تعالى واجب الوجود .

— وما سواه غير قادر على ايجاد نفسه ، فضلا عن ايجاد غيره ، وهو تعالى موجود ، وجوده لذاته ، وقادر على ايجاد غيره .

— وما سواه صفاته حادثة ، وهو تعالى متصف بالقدم .

— وما سواه محتاج اليه — عز وجل — اما الله — سبحانه وتعالى — فغنى عما سواه فكيف يسد غيره مسده — عز وجل ! ويصلح لما يصلح له

تعالى ، من الايجاد والخلق[1] .

واذا استحالت عليه المماثلة للحوادث ، وكانت الحوادث اما : أجسام أو أعراض ، وجب علينا ان نبين استحالة ذلك عليه ، عز وجل :

— نفى الجسمية : أما استحالة كونه تعالى جسما ، فلأنه لو كان جسما ، لكان مركبا ، ولو كان مركبا ، لكان محتاجا الى أجزائه ، التى يتألف منها ، والاحتياج دليل الحدوث ، والحدوث مستحيل عليه ، عز وجل .

وأيضا لو كان جسما ، لكان متحيزا ، ومحتاجا الى حيزة ، والاحتياج أمارة الامكان ، وقد اثبتنا له — عز وجل — وجوب الوجود .

هذا ، وقد ذكر صاحب المواقف[2] ، أن : « المخالفين فى هذا الأصل هم الكرامية[3] ، والمجسمة . ثم اختلفوا فيما بينهم :

فقالت الكرامية : هو جسم ، أى موجود . وقالت طائفة أخرى منهم : هو جسم ، أى قائم بنفسه .

ولا كلام لنا مع هؤلاء ، الا من حيث اطلاق اسم الجسم عليه — عز وجل — اذ لم يرد الشرع به ، والمرجع فى الأسماء التى تطلق عليه — عز وجل — هو الاذن الشرعى .

وأما المجسمة فقالوا : هو جسم حقيقة ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا . وسنبين شبههم فيما بعد ، والرد عليها .

نفى كونه تعالى جسما :

واذا كانت الأجسام ، مركبة من جواهر ، فقد استحال عليه — عز وجل — ان يكون جوهرا . ذلك أن الجوهر ، عند المتكلمين ، هو الجزء الذى

---

(١) الاستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص : ١٤ — ١٦ .

(٢) الأيجى : شرح المواقف . ص ٤١ .

(٣) هم أتباع أبى عبد الله محمد بن كرام .

لا يتجزأ ، فيكون متحيزا ، من جهة ، وجزءا للجسم ، من جهة أخرى . ومن ثم ، لا يكون واجب الوجود .

والجوهر ، عند الفلاسفة ، هو ماهيته اذا وجدت ، كانت لا فى موضوع ، اى لم تكن فى محل مقوم ، فجعلوه اسما للماهية ، سواء وجدت أم لا . وعلى ذلك ، لا يطلق عليه — عز وجل — اسم الجوهر عندهم ، لأن واجب الوجود ، لا تغاير بين ماهيته ووجوده . أما الذى وجوده غير ماهيته ، فقد يفرض موجودا ، كما قد يفرض معدوما ، فهو الممكن . وعلى ذلك ، فالجوهر اسم للممكن ، الذى ، اذا وجد ، كان لا فى موضوع ، فلا يكون واجب الوجود جوهرا .

نفى كونه تعالى عرضا :

واما استحالة كونه تعالى عرضا ، فبيانه :

— أن العرض حادث يفتقر الى محدث ، والله تعالى قديم ، يستحيل عليه الحدوث .

— وانه مفتقر الى محله ، الذى يقوم به ، والافتقار ينافى وجوب الوجود الذاتى .

— وايضا الله قائم بنفسه ، ولا شىء من العرض بقائم بنفسه ، ينتج الله تعالى ليس بعرض وايضا انه — عز وجل — ليس بمتحيز ، والعرض متحيز تبعا لمحله ، فالله تعالى ليس بعرض .

نفى الكلية والجزئية :

واذا انتفى أن يكون الله — عز وجل — جسما أو عرضا ، فقد انتفت عنه — كذلك — الكلية والجزئية ، فلا يوصف تعالى : بالكبر او الصغر .

نفى المكان :

وهو — عز وجل — منزه ، كذلك ، عن الحلول فى المكان ، وذلك لان حلول الشىء فى المكان ، عبارة عن : نفوذ بعد فى بعد آخر . وعلى هذا ،

لا يجوز عليه تعالى الحلول فى مكان ، والا لكان جسما ، له أبعاد ، وكان مركبا ، وذلك محال فى حقه ، عز وجل .

نفى الجهـة :

وكما استحال عليه — عز وجل — أن يكون فى مكان ، فقد اسـتحال عليه ، كذلك ، ان يكون فى جهة ما ، من الجهات ، فلا يوصف : بالفوقيـة ، او التحتية ، أو غير ذلك ، من سائر الجهات . وذلك ، لأن الجهات اما : حدود المكان ، أو نفس المكان اذا أضيف اليه شيء . فمثلا ، الدور الثانى فى المنزل ، هو فوق بالاضافة الى الدور الأول ، وهو تحت ، بالاضافة الى الدور الثالث ، وهكذا . اذ المكان والجهة ، من لوازم الجسم ، فاذا بطل كونه تعالى جسما ، بطل اتصافه بشيء مما ذكر .

وايضا لو جاز أن يحل فى مكان أو جهة ، للزم اما : قدم المكان ، أو كونه تعالى متصفا بالحادث ، وكلاهما محال :

أما الأول : فلما تقدم ، من أن ما سواه تعالى حادث .

وأما الثانى : فلما يلزمه ، من كون المتصف بالحادث ، لابد أن يـكون حادثا ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

أما رفع اليد والوجه الى السماء ، عند الدعاء ، فهو أمر تعبدي ، لأن السماء قبلة الدعاء ، كما أن الكعبة قبلة الصلاة .

هذا ، وقد أقام الشيخ الأمير برهانا ، على مخالفته تعالى للحوادث ، باعتبارها منحصرة فى الجواهر والأعراض ، يمكن أن يصاغ فى قياس ، من الشكل الثانى ، هكذا :

البارى تعالى واجب الوجود ، ولا شيء من الجسم والجوهر والعرض بواجب الوجود ، ينتج أن البارى تعـالى ليس جسـما ، ولا جوهرا ، ولا عرضـا(١) .

---

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٦٥ .

اما صاحب الجوهرة ، فقد اتخذ من قدمه تعالى ، دليلا على وجوب مخالفته تعالى للحوادث ، قرره الشيخ عبد السلام بقوله :

أنه تعالى لم يكن مخالفا للحوادث ، لكان مماثلا لها ، ولو كان مماثلا لها ، لكان حادثا مثلها ، لكن التالى باطل ، لما ثبت له تعالى من وجوب القدم ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كونه تعالى مماثلا للحوادث ، وثبت نقيضه ، وهو مخالفته تعالى لها(١) .

الأدلة النقليـــة :

لكن هل نجد من القرآن الكريم ، ما يدل على وجوب هـــذه الصفة له تعـــالى ؟ .

ان الآية الكريمة الجامعة ، التى تنفى مشابهة الله تعالى لخلقه ، على أى صورة ، وبأى حال ، هى قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

أى أنه سبحانه وتعالى ، لا يشبه أحد من خلقه ، ولا يشبهه شيء منها .
وفى هذه الآية الكريمة ، اشكال مشهور ، وهو أن الكاف بمعنى مثل ، فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء ، فالنفى يكون لمثل المثل ، فتوهم هــذه الآية الكريمة ، حينئذ ، وجود المثل . وأجيب عن ذلك بأجوبة :

— منها أن الكاف صلة : أى زائدة ، لتأكيد نفى المثل ، فالمعنى انتفى المثل انتفاءا مؤكدا .

— ومنها ان المثل بمعنى الصفة : فالمعنى ليس كصفة الله تعالى شيء .

— ومنها ان الآية من باب الكناية : على حد : « مثلك لا يبخـــل » ، تريد : « أنت لا تبخل » .

ووجه كونها من باب الكناية ، أنه يلزم من نفى مثل المثل ، نفى المثل ، وهذا هو المراد . فالقصد نفى مثله تعالى على أبلغ وجه ، اذ الكناية أبلغ من

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٦٥ .

التصريح ، لتضمنها اثبات الشيء بدليله(١) .

ومن الآيات الكريمة ، الدالة على مخالفته للحوادث — أيضا — قوله تعالى : « ... لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

(الاخلاص : ٣ — ٤)

هذا ، وبالرغم من تظاهر الأدلة العقليــة والنقلية ، على مخالفتــه تعالى ، ومباينته ، لسائر الكائنات ، فقد زعم بعض الزاعمين ، مثــل النصارى وبعض المنتسبين الى الاسلام ، انه — عز وجل — يتحد بغيره ، او يحل فيه . ومن ثم ، رأينا ان نقدم كلمة ، حول نفى الاتحاد والحلول عن ذاته تعالى وصفاته .

استحالة الحلول والاتحاد عليه تعالى :

ذكرنا سابقا ، ان : حلول الشيء فى المكان ، عبارة عن نفوذ بعــد فى بعــد آخر .

أما استحالة الحلول عليه تعالى ، فنابعة من أن الحــال مفتقر الى المحل ، ومنقسم بانقسامه ، والله — عز وجل — غنى عما سواه ، ومنزه عن التركيب والانقسام ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

عرف سعد الدين التفتازانى الاتحاد بقوله(٢) : « يمتنع اتحاد الاثنين ، بأن يكون هناك شيئان ، فيصيرا شيئا واحدا .

— لا بطريق الوحدة الاتصالية : كما اذا جمع الماءان فى اناء واحد .
— أو الاجتماعية : كما اذا امتزج الماء والتراب ، فصارا طينا .
— أو الكون والفساد : كالماء والهواء ، فصارا بالغليان هواء واحدا .
— أو بالاستحالة : كلون الجسم كان سوادا أو بياضا ، وصــار ســوادا .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٩ .
(٢) التفتازانى : المقاصد : ص

بل بأن يصير احدهما الآخر ، الصائر بعينه اياه » .

هذا ، وقد ذهب بعض العلماء الى القول بأن : استحالة الاتحاد من الأمور البدهية ، التى لا تحتاج الى نظر واستدلال .

بينما ذهب فريق آخر منهم ، الى القول بأن : استحالة الاتحاد من الامور النظرية ، التى تتوقف على نظر واستدلال . ومن ثم ، دلل على استحالته ، بدليل حاصله :

انه لو اتحد شيء بآخر ، فاما أن يبقى لكل واحد منهما وجوده الخاص به ، أولا . فان بقى لكل منهما وجوده الخاص له ، فلا اتحاد ، بل هما اثنان. وان لم يبقى لكل واحد منهما وجوده الخاص له ، فلا يخلو اما : أن يوجد أحدهما وينعدم الآخر ، أو ينعدما معا . فان وجد أحدهما وانعدم الآخر ، فلا اتحاد أيضا ، اذ لا معنى لاتحاد المعدوم بالموجود . وان انعدما معا ، ووجد ثالث ، فلا اتحاد — ايضا — لأن الثالث غيرهما . وهذا الدليل ، يمنع اتحاد الاثنين مطلقا ، اذ لا يوجد اتحاد ، على جميع الفروض العقلية الممكنة، التى فرضناها ، فى هذا الدليل .

ويمكننا الاستدلال بدليل آخر ، على استحالة الاتحاد فى حق ذاته تعالى ، حاصله : انه لو اتحد بغيره من الممكنات ، لزم كون الواجب هو الممكن ، والممكن هو الواجب ، وذلك محال بالضرورة .

واذا ثبت بالأدلة ، استحالة الحلول والاتحاد على ذاته تعالى ، فكذلك لا تحل ولا تتحد ، صفة من صفاته تعالى ، بغيره ، بل منع ذلك فى الصفات أظهر ، لاستحالة انفصال الصفة عن الذات .

المذاهب القائلة بالحلول والاتحاد ودحضها

عرض هذه المذاهب :

قال التفتازانى(١) فى استعراضه للمذاهب القائلة بالحلول والاتحاد : « والمخالفون — اى فى نفى الحلول والاتحاد عنه تعالى — منهم نصارى ، ومنهم منتمون الى الاسلام .

أما النصارى : فقد ذهبوا الى أن الله تعالى ، جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، هى :

الوجود ، والعلم ، والحياة . المعبر عنها عندهم : بالأب ، والابن ، والروح القدس .

ويعنون بالجوهر : القائم بذاته ، وبالأقنوم الصفة ، وجعل الواحد ثلاثة جهالة .

ثم قال(٢) : « ثم قالوا — يعنى النصارى — ان الكلمة ، وهى أقنوم العلم ، اتحدت بجسد المسيح ، وتضرعت بناسوته :

— بطريق الامتزاج : كالخمر بالماء ، عند الملكانية .

— وبطريق الاشراق : كما تشرق الشمس بقوة على بلور ، عند النسطورية .

— وبطريق الانقلاب لحما ودما : بحيث صار الاله هو المسيح ، عند اليعقوبية .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت ، كما يظهر الملك فى صورة البشر .

وقيل : تركب اللاهوت والناسوت ، كالنفس مع البدن .

---

(١) التفتازانى : المقاصد . ص

(٢) المرجع السابق . ص

وقيل : ان الكلمة قد تدخل الجسد ، فيصدر عنه خوارق العادات ، وقد تفارقه فتلحقه الآلام والآفات .

الى غير ذلك ، من الهذيانات .

واما المنتمون الى الاسلام :

فمنهم بعض غلاة الشيعة : القائلون بأنه : لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى ، كجبريل فى صورة دحية الكلبى ، وكبعض الجن والشياطين فى صورة الأناسى ، ولا يبعد ان يظهر الله تعالى ، فى صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك على ، رضى الله عنه ، وأولاده المخصصون ، الذين هم خير البرية ، فى العلم والكمالات العلمية والعملية ، ولهذا كان يصدر عنهم ، فى العلوم والأعمال ، ما هو فوق الطاقة البشرية .

ومنهم بعض المتصوفة : القائلون بأن : السالك اذا أمعن فى السلوك ، وخاض معظم لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه — تعالى عما يقول الظالمون ، علوا كبيرا — كالنار فى الجمر ، بحيث لا تمايز ، أو يتحد به ، بحيث لا اثنينية ولا تغاير ، وصح أن يقول : هو انا ، وأنا هو . وحينئذ ، يرتفع الأمر والنهى ، ويظهر من الغرايب والعجايب ، مالا يتصور من البشر » .

وعقب التفتازانى على ذلك بقوله : « وفساد الرأيين ، غنى عن البيان » .

العقيدة الأرثونكسية ودحضها :

ولعل من الخير هنا ، أن نقدم نصا ، من كتاب : قصة الكنيسة القبطية ، يصور لنا عقيدة الأقباط الأرثوذكس ، الذين يشكلون غالبية المسيحيين الموجودين بجمهورية مصر العربية ، وسوف نرى من خلاله ، كيف أن هؤلاء ، باعتقادهم هذا ، قد ألغوا عقولهم ، وصاروا اقل حظا من الانسان فى جاهليته الأولى :

« ان كنيستنا المصرية(١) ، أسسها القديس مرقص ، أحد تلاميذ الرب السبعين ، هى أرثونكسية صحيحة ، تؤمن :

(أ) بالله واحد مثلث الأقانيم : هم الأب والابن والروح القـدس ، وهؤلاء الأقانيم متساوية تماما ، ومن جوهر واحد . ومع أن الأقانيم متساوية فى الجوهر ، وفى الأزلية ، الا أن الأب لاهوت بحت ، وهو الخالق ، والابن جمع بين اللاهوت والناسوت ، وهو الفادى ، والروح القدس لاهوت محض، وهو المطهر والمنبثق من الأب . والأقانيم مع كونها ثلاثة ، فان كلا منهم ، ثابت فى الآخرين بأكمله ، لذلك شبههم أشعاسيوس بالشمس ، التى تتألف من : القرص ، والنور ، والحرارة ، وهو جوهر واحد .

(ب) تجسد الله الكلمة : يتلخص ايمان كنيستنا القبطيـة بالسـيد المسيح ، فى الايمان الذى أعلنته الكنيسة الجامعة ، فى مجمع تبعية (المسكون الأول) ، وهو ان نؤمن برب واحد : يسوع المسيح ، ابن الله الوحيـد ، المولود من الأب ، قبل كل الدهور ، نور من نور ، اله حق من اله حق ، مولود غير مخلوق ، مساو للأب فى الجوهر ، الذى به كان شىء ، وبغيره لم يكن شىء مما كان ، الذى من أجلنا نحن البشر ، ومن أجل خلاصنا ، نزل من السماء ، وتجسد من الروح القدس ، ومن مريم العذراء تأتى ، وصلب على عهد بيلاط النبطى ، تألم ، وقبر ، وقام من بين الأموات ، فى اليوم الثالث ، كما فى الكتاب ، وصعد الى السموات ، وجلس على يمين أبيه فى الملاء ، وايضا ، سيأتى فى مجده ليدين الأحياء والموتى ، وليس لملكه انقضاء » .

وغنى عن البيان ، أن ما جاء بهذا النص ، لا يعدو أن يكون ضربا من الهذيان ، اذ ليس لديهم على ما قالوه حجـة أو دليل ، بل ان الانسـان ليتساءل : أى اله ذلك ، الذى ينحط ويضـعف ، حتى لا يمكنه أن يدفع عن نفسه : الألم ، والظلم ، والقتل ، والصلب ، ويرضى لنفسه أن يتجسد فى

---

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ١٦ — ١٨ .

صورة انسان : يأكل ، ويشرب ، وغير ذلك من ضروريات البشر ! . وكيف يسمح عاقل لنفسه أن يصف الرب ، تبارك وتعالى ، بالصلب ، والتألم ، وبأنه قبر ، وفدا البشر من خطيئة آدم ، الى آخر تلك الخرافات ؟ تعالى الله — عز وجل — عن قولهم هذا ، علوا كبيرا .

بقى أن نعرف شبه هؤلاء الذين يقولون بجسميته تعالى ، ويصفونه بما يشابه خلقه ، وكيفية ابطالها ، والرد عليها .

شبه المجسمة والرد عليها :

وبالرغم من تظاهر الأدلة العقليـــة والنقلية ، على مخالفته تعـــالى لمخلوقاته ، ومباينته لها ، فقد تمسك المشبهة والمجسمة ، بشبه عقليـــة ونقليـــة :

اما شبهتهم العقلية : فحاصلها أن :

الله موجود ، والعالم موجود ، ولا يخلو أن يكون تعالى ، موجودا في داخل العالم ، أو خارجه ، أو لا داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة . فان كان داخل العالم ، فهو متحيز ، فيكون جسما . وان كان خارجه ، كان فى جهة ، فيكون جسما ، أيضا .

واجابة على تلك الشبهة ، نقول : انه تعالى موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ودعواهم ضرورة بطلان ذلك ، انما نشأت من ضيق أفقهم ، وقصر نظرهم على ما وقعت عليـــه حواسهم ، وتوهمهم أن الموجود هـــو المحسوس ، وأن مالا يناله الحس بتصوره ، ففرض وجوده محال ، وذلك وهم كاذب . فضلا عن قيام الأدلة القاطعة ، على نفى احتياجه تعـــالى ، للمكان والجهة ، كما مر آنفا .

واما شبههم النقلية : فقد تمسكوا بظواهر نصوص ، وردت فى الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، توهم مماثلته تعالى لخلقه فى الذات ، ومشابهته لهم فى الصفات ، مثل :

— **اليد** : فى قوله تعالى : « يد الله فوق أيدهم » . (الفتح : ١٠)

— **والوجه** : فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» .
(الرحمن : ٢٧)

— **والاستواء** : فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » .
(طه : ٥)

— **والمجىء** : فى قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » .
(الفجر : ٢٢)

— **والنزول** : فى قوله — صلى الله عليه وسلم : « ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ... » الحديث .

— **والأصبع** : فى قوله — صلى الله عليه وسلم : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » الحديث .

الى غير ذلك ، من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، الواردة فى هذا المعنى .

والجواب على تلك الشبه ، أنه قد أتفقت كلمة أهل الحق ، على أن ظاهرها غير مراد ، ومن المعلوم لدى علماء الكلام ، ان : ما يثبت بالأدلة العقلية القطعية ، فهو قطعى الدلالة ، لا يقبل النفى أصلا ، فان ورد فى النقل ما يخالفه ، نظر فى ذلك المنقول ، فان كان قرآنا ، وجب تأويله[1] وارجاعه الى ما ثبت بالعقل ، وان كان حديث آحاد ، فهو ظنى الثبوت ، فلا يعارض القطعى ، وعلى فرض قطعية ثبوته ، وجب تأويله بما يتفق — أيضا — مع العقل . فيجب ، اذن ، تأويل هذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، وما ماثلها — الواردة فى هذا المعنى — بما يتفق مع العقل . وهذا القدر متفق عليه ، بين السلف والخلف ، وبعد ذلك اختلفا :

---

(١) التأويل هو اخراج اللفظ عن ظاهره المتبادر منه .

فقد توقف السلف ، عن تعيين المعنى المراد ، من تلك الألفاظ ، وفوضوه الى علمه تعالى .

وأما الخلف ، فعينوا معان لهذه النصوص ، تحمل عليها بواسطة قرائن ، تساعد على ذلك .

ومنشأ هذا الخلاف ، بين السلف والخلف ، هو اختلافهم فى الوقف ، على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » .
(آل عمران : ٧)

فمن وقف على قوله تعالى : « الا الله » ، وجعل قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » ، كلاما مستأنفا ، قال : ان معرفة معنى ذلك المتشابه ، الذى هو مصروف عن ظاهره — مختص بالله تعالى ، فمثلا ، فى قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، ليس المراد اليد الجارحة ، بل هى مصروفة عن ظاهرها ، والله تعالى وحده أعلم بمراده . وهكذا سائر النصوص المتشابهة .

وأما من وصل بين قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » ، وعطف عليه قوله تعالى : « والراسخون فى العلم » ، قال ان : العالم ، الذى له قدم راسخة فى العلم ، يمكنه بواسطة القرائن ، أن يدرك معنى ، يصح حمل اللفظ عليه ، وعلى ذلك يمكن تأويل اليد ، فى الآية الكريمة المذكورة ، بالقدرة ، وتأويل الوجه ، فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » ، بالذات ، وفى قوله تعالى : « وجاء ربك » ، يقولون ان المعنى : وجاء أمر ربك .

وأما الأحاديث : فهى ، أولا : ظنية الثبوت ، لأنها غير متواترة . وثانيا : على فرض قطعية ثبوتها ، يمكن تأويلها ، بما يناسب تنزيهه تعالى ، فيقال فى مثل قوله — صلى الله عليه وسلم : « ينزل ربنا ... » الحديث ، أن الغرض هو نزول ملك ربنا ، وفى قوله — صلى الله عليه وسلم : « بين اصبعين من اصابع الرحمن » ، أن الغرض هو بيان أنه تعالى قادر على

تقليب القلوب ، وتصريفها ، كالشيء الذى يضمه الانسان بين أصابعه ، فانه يتمكن منه كل التمكن(١) .

وعلى كل ، فطريقة السلف أسلم للدين ، وأقرب الى فهم النصوص المتشابهة سواء من القرآن الكريم ، أم من السنة الشريفة .

---

(١) الايجى : شرح المواقف . ص ٤١ — ٤٣ . والاستاذ الدكتور : محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ١٩ — ٢١ .

المطلب الثالث
فى صفة القيام بالنفس

معنى النفس :

والصفة الرابعة ، من الصفات السلبية ، الواجبة لله — عز وجل — قيامه تعالى بنفسه . وقبل أن نبين معنى هذه الصفة ، نشير الى أن النفس الواجب لله قيامه بها ، المراد منها : الذات ، اذ :

— تطلق النفس ويراد بها : الدم ، كما فى قول الفقهاء أن : مالا نفس له سائلة ، اذا وقع فى الماء ، لا ينجسه .

— وتطلق ويراد بها : الأنفة ، كما يقال : فلان ذو نفس .

— كما تطلق أيضا ، ويراد بها : العقوبة ، كما فى قوله تعالى : « ويحذركم الله نفسه والى الله المصير » . (آل عمران : ٢١)

واطلاق النفس على ذاته تعالى ، جائز من غير مشاكلة ، كما يدل على ذلك الكتاب الكريم والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، قوله تعالى : « واصطنعتك لنفسى » .
(طه : ٤١)

وقوله تعالى : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » . (الأنعام : ٥٤)

ومن السنة الشريفة ، ما جاء فى الحديث : « انت كما اثنيت على نفسك » .

وما ورد — أيضا — فى الحديث القدسى : « يا عبادى ، انى حرمت الظلم على نفسى ، ... » (١) .

معنى هذه الصفة :

أما عن معنى هذه الصفة ، فيعنى قيامه تعالى بنفسه ، أمرين ، هما :

---

(١) مسلم : صحيح مسلم . ج ٢ . كتاب البر . باب تحريم الظلم . ص ٤٢٩ .

الأول : استغناؤه تعالى ، وعدم افتقاره الى محل ، اى ذات ، يقوم بهـا .

والثانى : عدم افتقاره تعالى الى مخصص ، أى موجد يوجده .

الأدلة العقلية :

(ا) دليل عدم افتقاره الى محل ، اى ذات يقوم بها : يمكن الاستدلال على ذلك ، بالقول بأنه تعالى لو افتقر الى محل يقوم به ، لكان صـفة ، لا ذاتا ، لأن الذات لا تقوم بالذات . ولو كان صفة ، لما وجب اتصـافه بالصفات الثبوتية ، من نحو : العلم ، والقدرة ، والارادة ، لأن الصـفة لا تقوم بالصفة ، لكن ثبت اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية ، فاستحال كونه تعالى صفة ، واذا استحال كونه تعالى صفة ، فقد استحال افتقاره الى محل يقوم به ، وثبت نقيضه ، وهو قيامه تعالى بنفسه ، بمعنى استغناؤه عن ذات يقوم بها .

وتتميما لهذا الدليل ، نبرز وجه اسـتحالة قيام الصفة بالصـفة ، فنقول :

أنه لو قامت الصفة بالصفة ، فاما أن يكون : ضدا أو او مثلا ، او خلافا ، والكل باطل .

أما الأول : فقيام الضد بالضد ، يوجب عكس حكمه ، فيكون العلم — مثلا — جهلا .

وأما الثانى : فيلزم منه أن يكون العلم — مثلا — عالما ، والقـدرة قادرة ، والبياض أبيض ، لأن المثل الثانى يوجب للأول حكمه ، وهو محال ، وفيه التخصيص بغير مخصص .

وأما الثالث : فيما أن نسبة المخالفة واحدة ، ولا اختلاف ، فيلزم جواز الاتصاف بكل مخالف ، فيكون العلم — مثلا — ابيض واسود ، فى آن واحد ، وهذا باطل .

(ب) دليل عدم افتقاره تعالى الى مخصص : اى موجد يوجده . يمكن الاستدلال على ذلك بدليل حاصله :

انه لو افتقر تعالى الى مخصص ، لكان حادثا جائز الوجود ، لكن كونه تعالى حادثا جائز الوجود باطل ، لما ثبت له تعالى ، من وجوب الوجـود والقدم ، فاستحال افتقاره تعالى الى مخصص ، وثبت نقيضه ، وهو قيامه تعالى بنفسه ، بمعنى استغناؤه تعالى عن موجد يوجده(١) .

الأدلة النقلية :

فاذا ذهبنا الى النقل ، نبحث فيه ، عما يدل على وجوب هذه الصفة له — عز وجل — أسعفنا القرآن الكريم ، بما يدل على ذلك ، ابلغ دلالة . قال تعالى : « يا أيها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد » . (فاطر : ١٥)

ووجه الدلالة ، فى هذه الآية الكريمة ، انها تثبت افتقار الناس الى الله تعالى ، وحاجتهم اليه ، ووصفه تعالى بالغنى المطلق ، وكونه غنيا ، يعنى عدم افتقاره الى شىء أصلا ، بما فى ذلك المحل والمخصص .

وبعـــد

فان عدم الافتقار ، الى كل من المحل والمخصص ، انما هـو خاص بذاته تعالى ، أما صفاته — عز وجل — فهى غـير مفتقرة الى مخصص — أى موجد يوجدها — فقط ، أما بالنسبة للمحل ، فهى قائمة بذاته تعالى ، ولا يقال انها مفتقرة اليه ، دفعا للايهام .

وأما ذوات الحوادث ، فغـير مفتقرة الى محل ، بمعنى الذات ، لأن الذات لا تقوم بالذات ، وانما هى مفتقرة الى مخصص ، اى موجد يوجدها .

وأما صفات الحوادث ، فهى مفتقرة اليهما معا ، اذ انها محتاجة الى ذات تقوم بها ، ومحتاجة الى موجد يوجدها .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٤ — ٦٥ . و د. حسن محرم الجوينى : تعليقات على شرح الجوهرة . ص ١٠٥ — ١٠٧ .

المطلب الرابع
فى صفة الوحدانية

تعتبر وحدانية الله — عز وجل — اهم مباحث هــذا العلم ، واشرف مقاصده ، وأجل غاياته ، ونسبت اليها لقب هذا الفن ، بعلم التوحيد ، كما سبق الاشارة اليه .

معنى الوحدانية :

وتعنى الوحدانية ، بالنسبة اليه تعالى ، وحدانية كلّ من : الذات ، والصفات ، والأفعال .

اما وحدانية الذات : فيندرج تحتها نفى التركيب والتعــدد عنــه ، عز وجــل .

واما وحدانية الصفات : فتعنى نفى أمرين ، هما :

— نفى أن يكون لله تعالى صــفتان من نوع واحــد ، كقــدرتين ، وارادتين .

— ونفى أن يكون لغير الله تعالى صفة تشبه صفته تعالى .

واما وحدانية الأفعال : فمعناها نفى ان يكون لغير الله تعالى فعــل يشبه فعله تعالى .

وبالجملة ، فان **وحدانية الله** — عز وجل — **تنفى كموما خمسة :**

— **الكم المتصل فى الذات :** وهو تركيبها من اجزاء .

— **والكم المنفصل** فى الذات وهو تعددها ، بحيث يكون هنــاك اله ثان ، فاكثر .

وهذان الكمان ، منفيان بوحدة الذات .

— **والكم المتصل فى الصفات :** وهو التعدد فى صفاته تعالى ، من جنس واحد .

— **والكم المنفصل فى الصفات :** وهو أن يكون لغير الله تعالى ، صفة تشبه صفته تعالى ، كأن يكون لزيد قدرة ، يوجد بها ، ويعدم بها ، كقدرته تعالى . أو أن تكون له ارادة تخصص الشىء ببعض الممكنات ، أو علم يحيط بكل الأشـــياء .

وهذان الكمان ، منفيان بوحدانية الصفات .

— **والكم المنفصل فى الأفعال :** وهو أن يكون لغير الله — عز وجل — فعل من الأفعال ، على وجه الايجاد ، وانما ينســب الفعل له على وجه الكسب والاختيار .

وهذا الكم منفى بوحدانية الأفعال(١) .

الأدلة العقلية :

(أ) أدلة وحدانية الذات :

لسنا فى حاجة للحديث عن وحدانيـــة الذات ، بمعنى نفى التركيب عنه — عز وجل — فهذا أمر قد مضى الحديث عنه ، أثناء الكلام على مخالفته تعالى للحوادث .

اما وحدانية الذات ، بمعنى نفى الشريك عن الله — عز وجل — وعدم التعدد ، فقد ساق المتكلمون كثيرا من الأدلة ، على اثباتها لله — عز وجل — وفيما يلى طرفا منها :

١ — برهان : وتقريره ان يقال :

لو وجد الهان ، فلا يخلو اما : ان يكون احدهما كافيا فى ايجاد العالم وتدبيره ؟ أولا . فان كان احدهما كافيا ، كان الآخر ضائعا ، فلا يكون الها واجب الوجود ، لأن وجــوب الوجــود ، انما يثبت للاله ، ضرورة توقف وجود العالم عليه ، اذ لو فرض اله ، لا يتوقف عليه وجود الممكنات ، لم

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٥ — ٦٦ .

يثبت وجوب الوجود له ، لانه ، والحالة هذه ، لو فرض عدمه ، يكون وجود الحوادث حاصلا من اله آخر .

وان لم يكن احدهما كافيا ، فى ايجاد العالم وتدبيره ، بل لا يحصل وجود العالم الا بهما ، كان كل منهما محتاجا الى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون الها ، لأن الاحتياج امارة الامكان ، وقد اثبتنا الله تعالى وجوب الوجود ، كما مر آنفا .

٢ — برهان التوارد : وتقريره ان يقال :

لو وجد الهان ، وارادا ايجاد شىء :

فاما أن يوجداه معا بالاستقلال(١) ، فيلزم وقوع اثر واحد بمؤثرين ، واجتماع مؤثرين على اثر واحد ، ظاهر البطلان .

واما يوجداه معا متعاونين ، كما يتعاون بناءان على بناء منزل واحد ، وهذا — ايضا — محال ، لما يلزمه من كون كل اله منهما عاجزا ، وفى حاجة الى معاونة الآخر ، وهذا الاحتياج ينافى وجوب الوجود .

واما أن يوجده احدهما فقط : وهو — ايضا — محال ، لما يلزمه من عجز الاله الآخر ، حيث أن الأول ، بايجاده لهذا الشىء ، قد سد على الآخر ، امكان تعلق قدرته بهذا الشىء ، فلا يكون العاجز الها .

وملخص هذا الدليل ، انه لو تعدد الأله ، لزم واحد ، من محالات ثلاثة ، هى : وقوع أثر بين مؤثرين ، أو عجزهما ، أو عجز احدهما .

٣ — برهان التمانع :

ولعله يعد أشهر هذه الأدلة ، وأوضحها ، وتقريره ان يقال :

لو وجد الهان ، متصفان بكمال القدرة ، وسائر صفات الألوهية ، وتعلقت ارادة احدهما بشىء ، كحركة جسم ما — مثلا — فاما أن يتمكن الآخر

---

(١) أى بحيث يستقل كل واحد منهما ، بايجاده بتمامه ، ويكون ذلك فى وقت واحد .

من ارادة ضده ، او لا يتمكن ، والتالى بقسميه باطل ، فبطل التعدد ، وثبتت الوحدانية لله ، عز وجل .

أما الملازمة فواضحة . وأما بطلان التالى :

فانه ان لم يتمكن أحدهما ، من ارادة ضد ما أراد الآخر : كان عاجزا ، فلا يصلح الها .

وان تمكن من إرادة الضد : فان نفذ مرادهما معـــا ، لزم اجتمـــاع الضدين ، وهما حركة الجسم وسكونه ، فى آن واحد ، وذلك محال .

وان لم ينفذ مرادهما معا : لزم ارتفاع الضدين ، وهو خلو الجسم عن الحركة والسكون ، فى آن واحد ، وارتفاع الضدين بين الاستحالة ، وأيضا يلزم عجزهما ، فلا يكون كل منهما الها .

وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر : كان الذى نفذ مراده هو الاله ، دون الآخر ، وثبتت وحدانيته .

أو نقول : أن المفروض أنهما الهان متساويان ، فاذا عجز أحدهما ، لزم عجز الآخر ، والعجز على الله — عز وجل — محال .

وقد اعترض على برهان التمانع ، بما حاصله عدم امكان التسليم بما جاء فيه ، من انه : « لو نفذ مراد أحدهما دون الآخر ، لزم عجز من لم ينفذ مراده » ، تأسيسا على أن معنى العجز : عدم القدرة على الممكن الصرف ، أما عدم القدرة على الممتنع ، ولو كان امتناعه لغيره ، فلا يسمى عجزا . وتوضيح ذلك ، أن الالهين ، اذا اراد أحدهما حركة جســـم ما — مثلا — صارت حركته واجبة ، وعدم حركته ممتنعة ، وحينئذ ، لا تتعلق قدرة الآخر بعدم حركته ، ولا يسمى ذلك عجزا ، اذ العجز ، انمـــا يكون عن الممكن الصرف ، وهذا ، وان كان ممكنا فى ذاته ، ولكن تعلقت بارادة الآخر بضده ، فجعلته مستحيلا لغيره ، فلم يعد ممكنا امكانا صرفا ، فلا تتعلق به القدرة ، ولا يسمى ذلك عجزا .

وقد اجيب على هذا الاعتراض ، بان الممكن ، على كل حال ، ممكن ضرورة عدم جواز الانقلاب ، وان عدم نفاذ مراد أحد الالهين ، سببه أن نفاذ مراد الآخر ، قد سد عليه امكان ارادة الضد ، مع انه ممكن فى ذاته ، فيكون من لم ينفذ مراده عاجزا ، لتعجيز الآخر له ، حيث نفذ مراده دونه ، ولا يصلح العاجز ان يكون الها ، ويبطل ، بذلك ، هذا الاعتراض ، ويتم الدليل(١) .

الكلام على قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله » :

والى برهان التمانع هذا ، أشار القرآن الكريم ، فى قوله تعـالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . (الأنبياء : ٢٢)

فقد تضمنت هذه الآية الكريمة هذا البرهان ، ووجه ذلك ، أنها تنبه الى أن تعدد الآلهة ، يؤدى الى تمانع ، مآله فساد السموات والأرض .

لكن هل تعتبر هذه الآية الكريمة ، من قبيل الحجج الاقناعية ، فيكون غرضها ارشاد المسترشدين ، واقناعهم ؟ أم تعد من قبيل الحجج القطعية ، والبراهين العقلية ، فيكون الغرض منها الزام المعاندين ، وافحامهم ؟ .

اجابة على هذا التساؤل ، نقول ان العلماء ، اختلفوا فيما بينهم ، فى هذه المسألة ، على رأيين ، نعرضهما بايجاز ، فيما يلى :

١ — **ذهب سعد الدين التفتازانى** الى جعل هـذه الآية الكريمة ، **حجة اقناعية** ، مقررا أن الملازمة فى هذه الآية الكريمة ، هى ترتب فساد السموات والأرض ، على وجود آلهة غير الله ، ملازمة عادية ، حيث جرت العادة ، عند تعدد الحاكم ، فى الدولة الواحدة ، ان يحدث خلاف وتغالب ، فلا يستقر امر هذه الدولة ، ويضطرب النظام فيها ، فكذلك الأمر ، عند تعدد الآلهة ، يقع بينهم الخلاف ، فيختل الكون ، ويضطرب نظامه ، وتفسد السموات والأرض .

---

(١) الاستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٢٢ — ٢٣ .

ولا يكتفى السعد بهذا التوجيه ، لهذه الآية الكريمة ، التى يجعلها حجة خطابية ، بل يدفع ان تكون هذه الآية الكريمة حجة عقلية ، بما حاصله انه :

لو كانت الآية حجة قطعية ، فلا يخلو اما ان يراد ، من فساد السموات والأرض ، وقوعه أو امكانه : فان أريد وقوع الفساد ، بحيث يكون معنى الآية : لو كان فيهما آلهة الا الله ، لوقع الفساد فى السموات والأرض ، فالملازمة ، وهى ترتب وقوع الفساد على تعدد الآلهة ، ممنوعة ، بأن الفساد انما يقع عند اختلاف الالهين ، ومن الجائز ، أن يكون الاتفاق بينهما ، ما يزال قائما .

وان أريد امكان الفساد ، بحيث يكون معنى الآية : لو كان فيهما آلهة الا الله ، لأمكن الفساد فى السموات والأرض ، فان بطلان التالى غير مسلم ، لأن العالم ممكن ، يجوز عليه الوجود والعدم ، فكما جاز وجوده ، يجوز عدمه . وقد استدل السعد على صحة وجهة نظره هذه ، فذكر أن : النصوص شاهدة بطى السماء وانفطارها ، وتبدلها ، هى والأرض ، قال تعالى : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب » . (الأنبياء : ١٠٤)

وقال تعالى : « اذا السماء انفطرت » . (الانفطار : ١)

وقد شنع على السعد ، من أجل قوله هذا ، حتى قال الكرمانى[1] : « هو تعييب لبراهين القرآن ، وهو كفر » . ولكن رده العلامة علاء الدين البخارى[2] بأن : « القرآن يحتوى على الأدلة الاقناعية ، لمطابقة حال بعض القاصرين ، واكتفاءا بتقرير البراهين القطعية ، فى ذلك الموضع » .

٢ — **وذهب بعض المتكلمين** ، الى جعل هذه الآية الكريمة ، **حجة قطعية** ، وحاصل كلامهم ان هذه الآية الكريمة ، تشتمل على قياس ، نظمه هكذا :

---

(١) هو عبد اللطيف الكرمانى أحد معاصرى السعد .

(٢) وهو علاء الدين محمد بن محمد البخارى تلميذ السعد .

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ، أى كان وجود السموات والأرض محالا ، لكن التالى باطل ، لما علم من أن وجودهما ممكن ، ودليل الملازمة : أن امكان العالم — على افتراض تعدد الآلهة — يلزمه امـكان التمانع بين الآلهة ، لأن امكان التمانع ، لازم لأمرين : أحدهما التعدد ، وثانيهما امكان الشيء .

فاذا فرض التعدد فى الصانع ، لزم : أما استحالة المصنوع ، فلا تتعلق به ارادة أحد الالهين ، واما امكان التمانع ، المستلزم للمحال .

وبعد ، فان الآية برهان جلى ، على وحدانيته تعالى ، أما كونها حجة قطعية أو اقناعية ، فعلم ذلك مفوض الى منزلها ، عز وجل(١) .

(ب) وحدانية الأفعال :

هذا ، ويمتد برهانى : التوارد والتمانع ، ليثبتا الوحدانية فى الأفعال ، كما أثبتنا الوحدانية فى الذات ، وتقرير ذلك فى وحدانية الأفعال ، أن يقال :

لو كان لغير الله فعل ، يشبه فعله تعالى ، من نحو : الايجاد والاعدام، وغيرهما ، لكان غير الله مساويا له ، فى سائر صفات الألهية ، فتلزم مفاسد التوارد والتمانع ، المشار اليها آنفا .

(جـ) وحدانية الصفات :

نتناول فى كلامنا عن وحدانية الصفات ، نفى أمرين هما :

— أن يكون لغير الله صفة ، تشبه صفته ، عز وجل .

— أن يكون الله — عز وجل — صفتان من نوع واحد .

أما نفى أن يكون لغيره تعالى صفة ، تشبه صفته ، فدليله :

« أن الصفة ثابتة لمرتبة الوجود ، ومعلوم أنه تعالى واجب الوجود ،

---

(١) الاستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة ص ٢٣ — ٢٥ . والاستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٤٨ — ٥٠ .

وأن غيره ممكن الوجود ، وحيث اختلف مرتبة الوجود ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره ، مماثلة لصفته أصلا » .

واما انتفاء ان يكون لله تعالى ، صفتان ، من نوع واحد ، فدليله أنه : لو كان له تعالى صفتان من نوع واحد :

فان كانت الصفة المتعددة ، صفة تأثير ، كالقدرة مثلا ، فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة ، أن كانت كافية فى التأثير ، كان وجود الثانية عبثا ، وان كانت غير كافية ، بل محتاجة للأخرى من نوعها ، كانت كل صفة منهما ، على انفراد ، ناقصة ، وكون صفة البارى تعالى ناقصة محال ، لما تقرر من أن الصفة تابعة لدرجة الوجود ، ووجوده تعالى ، هو أكمل أنواع الوجود ، فوجب أن تكون صفاته ، أكمل الصفات .

وان كانت الصفة المتعددة ، صفة كمال ، وليست من صفات التأثير ، كالعلم والسمع والبصر ، فلا يخلو اما : أن يكون الكمال ، الحاصل بها ، عين الكمال الحاصل بالأخرى ، أو غيره . فان كان غيره ، فلا تعدد ، بل هما صفتان مختلفتان ، وان كان عينه ، كان وجودها عبثا ، لأنها لم تثبت كمالا زائدا ، عما يثبت بالأولى[1] .

الى هنا ، نكون قد عرفنا ، من الاستدلال ، على الجهات الخمس للوحدانية ، الواجبة له ، عز وجل .

نفاة الوحدانيــة :

هذا ، وقد خالف فى اثبات الوحدانية لله — عز وجل — ثلاث طوائف :

احداها **الثنوية** : وهم الذين يرون أن هناك الهين ، احدهما للخير ، ويدعى يزدان ، والآخر للشر ، ويدعى آهرمن . وهى ديانة فارسية ، تسمى بالمنوية — نسبة الى ما فى احد مفكريهم — وشبهتهم أن : فى العالم خيرا

---

(١) أ . د . محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٢٥ — ٢٦ .

كثيرا ، وشرا كثيرا ، فزعموا انه : لا يصدر هذا عن واحد ، لأن الواحد لا يكون خيرا شريرا ، فوجب تعدد الآلهة .

وخير ما يرد به عليهم أن : الخير ان قدر على دفع الشر ، ولم يفعل ، فهو شرير ، وان لم يقدر فهو عاجز ، فلا يكون الها(١) .

وثانيتها **عبدة الأصنام والأوثان** : الذين أشركوا بالله ، ما لم ينزل به سلطانا .

والثالثة **النصارى** : حيث قالوا أن : الله — عز وجل — واحد ثلاثة أقانيم ، عبروا عنها بالأب ، والابن ، والروح القدس . وأن مرادهم بالابن : المسيح ، الذى حل فيه اقنوم العلم ، أى الكلمة . وقالوا : « أنهم يؤمنون برب واحد ، هو يسوع المسيح ، ابن الله »(٢) .

وقد رد القرآن الكريم ، على هذه الطوائف كلها ، بما يدمغهم ، كما سيتجلى ذلك ، من خلال عرضنا لموقف القرآن الكريم والسنة الشريفة ، من اثبات هذه الصفة لله ، رب العالمين .

وحدانية الله كما صورها القرآن الكريم

ان توحيد الله تعالى ، هو جوهر الأديان كلها ، من آدم — عليه السلام — الى محمد — صلى الله عليه وسلم — خاتم النبيين . فما من نبى ، ولا رسول ، بعثه الله تعالى الى خلقه ، الا والتوحيد أساس ما دعى اليه . قال تعالى : « ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» (النحل : ٣٦)

---

(١) الايجى : المواقف . الموقف الخامس . ص ٢٧٩ . النسخة المجردة .

(٢) ا.د. محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٢٦ — ٢٧ .

وبالرغم من ذلك ، فانه قد وجد ، من يشرك بالله تعالى ، ويعبد سواه :

— فكان من عبد الأصنام والأوثان .

— وكان من أله الكائنات ، من شمس وقمر ، وغير ذلك من كواكب ونجوم ، واشجار وحيوانات .

— كما كان من عبد الملائكة ، وجعلها آلهة من دونه تعالى .

— وكان من اتخذ الهين اثنين .

— وحتى أرباب الديانتين الكبريين ، من اليهودية والنصرانية ، انحرفوا بالتوحيد ، ومالوا به ، عن حقيقته ، فألهت النصارى نبيها المسيح ، وزعمت أنه ابن الله ، ومن قبل النصارى اليهود ، زعموا أن عزيرا ابن الله .

جاء الاسلام ، فوجد هؤلاء وهؤلاء ، فكان ثورة على الشرك ، بمختلف صوره وأشكاله ، معلنا انه لا اله الا الله ، ولا معبود بحق سواه ، لا شريك له فى الملك والتدبير ، ولا ضد له ، ولا نظير يماثله ، ومن ثم ، نعى على المشركين شركهم ، فى أكثر من آية كريمة ، من مثل :

— قوله تعالى : « قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل انى امرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين » . (الأنعام : ١٤)

— وقوله تعالى : « قل ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين » .

(الأنعام : ١٦٢ — ١٦٣)

ورد على اليهود والنصارى ، أبلغ رد ، بعد أن حكى مقالتهم ، فقال تعالى : « وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهؤن قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنا يؤفكون اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون » .

(التوبة : ٣٠ — ٣١)

ويكفر الاسلام ، من زعم من النصارى ، أن الله تعالى ثالث ثلاثة ، وهم القائلون بالأقانيم الثلاث : الأب والابن والروح القدس ، فقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد » .

(المائدة : ٧٣)

كما رد على القائلين منهم بان المسيح هو الله ، بأن المسيح نفسه قد دعى الى عبادة الله تعالى وحده ، وانه ليس الا رسولا ، أوحى اليه ، كغيره من الأنبياء والرسل ، قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومثواه النار وما للظالمين من أنصار ... » الى قوله تعالى : « ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل » .

(المائدة : ٧٢ — ٧٥)

ولا يقف الاسلام ، عند حد النهى عن الشرك ، والرد على المشركين والنصارى واليهود ، بل نراه يقرر الوحدانية ، فى غير سورة ، من سور القرآن الكريم ، بل ربما تكرر ذلك ، فى السورة الواحدة ، من مثل :

— قوله تعالى : « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » .

(البقرة : ١٦٣)

— وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم » .

(البقرة : ٢٥٥ ، آل عمران : ٢)

— وقوله تعالى : « شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم » . (آل عمران : ١٨)

ويقدم القرآن الكريم ، من المشاهد العادية ، أوضح دليل على الوحدانية ، يقول تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

(الأنبياء : ٢٢)

وهذه المشاهدة العادية ، تلبس صورا منطقية متعددة ، من مثل :

— قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة تعالى عما يشركون » . « المؤمنون : ٩١ — ٩٢ »

— وقوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » . « الاسراء : ٤٢ »

ولا يقف الاسلام ، عند حد تقرير الوحدانية ، بمعنى نفى الشريك ، بل نراه يقرر انه لا خالق للكائنات سواه ، ولا مدبر لها الا هو ، فهو رب كل شىء ، ولا يستحق العبادة الا اياه ، وكثيرا ما نرى القرآن الكريم ، يتخذ من توحيد الربوبية ، دليلا على توحيد الالوهية ، من مثل :

— قوله تعالى : « يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » . « البقرة : ٢١ — ٢٢ »

— وقوله تعالى ، حكاية عن ابراهيم ، عليه السلام : « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » . « الأنعام : ٧٩ »

وهناك آيات كريمة ، فى سورة النمل ، تخاطب وجدان الانسان الحى ، وتستشعر فيه فطرة الله ، التى فطر الناس عليها ، قال تعالى : « قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ءالله خير أما يشركون أمن خلق السموات والأرض وانزل لكم من السماء ماءا فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع الله بل هم قوم يعدلون أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا أءله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله قليلا ما تذكرون أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته أءله مع الله تعالى الله عما يشركون

أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أءله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » . (النمل ٥٩ — ٦٤)

هذه هى الوحدانية ، كما يقررها القرآن الكريم ، تنزيه مطلق لله — عز وجل — لا تشوبه شائبة ، ولا يكدر صفوه شىء ، قال تعالى : « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » . (الاخلاص)

ويروى فى سبب نزول هذه السورة الكريمة ، أن المشركين سألوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن ربه ، فقالوا : صف لنا ربك ، أمن ذهب ، أم من فضة ؟ فنزلت هذه السورة الكريمة .

هذه هى الوحدانية ، كما صورها القرآن الكريم ، ودعا اليها الاسلام، وقد دعا اليها الاسلام ، بأساليب سهلة ميسورة ، تخاطب كل الناس ، على اختلاف مستوياتهم العقلية ، وتباين مداركهم الفكرية ، الخاصة والعامة على السواء ، انها تخاطب العقل ، والحس ، والشعور ، والوجدان ، بعيدا عن طرق الكلام ، واساليب الفلسفة المعقدة والتى لا لغير اربابها فهمها .

خاتمة المبحث

فى تنزيهات لله تعالى

أشرنا اثناء بدء الحديث ، فى هـذا المبحث ، الى الصفات السلبية ، بالنسبة الله تعالى ، لا تقع تحت حصر ، وان ما اقتصر عليه المتكلمون ، من الصفات السلبية الخمسة : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية — انما كان باعتبارها الأصول ، التى يمكن أن يرد اليها ، كل ما يجب تنزيه الله — عز وجل — عنه ، من سلوب ، ومن ثم ، نرى علماء الكلام ، يذكرون بعض هذه التنزيهات ، بعد فراغهم من الحديث، عن هذه الصفات المتقدمة ، فذكروا :

— أنه تعالى منزه عن ضد له أو لصفاته : لأنه لو كان هناك ضد له أو لصفاته(١) ، لوجب ارتفاعه ، أو ارتفاعها ، ارتفاعا مطلقا ، ان دام الضد ، أو مقيدا بحالة وجوده ، ان لم يرم الضد ، لكن الارتفاع محال ، لوجوب الوجود والقدم له ولصفاته تعالى .

— والله تعالى — ايضا — منزه عن الشريك : اى المشـاركة من القدماء ، فى ذاته تعالى ، أو صفاته ، أو أفعاله ، لوجوب الوحدانية له تعالى . والأصل الجامع فى ذلك ، سورة الاخلاص ، كما قدمنا ، فقد نفت هذه السورة ، أنواع الكفر الثمانية : فقوله تعالى : « قل هو الله أحد » ، نفى الكثرة والعدد ، وقوله تعالى : « الله الصمد » ، وهو الذى يقصـد فى الحوائج ، نفى القلة والنقص ، وقوله تعالى : « لم يلد ولم يولد » ، نفى كونه علة لغيره ، أو معلولا له ، وقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » ، نفى الشبيه والنظير .

---

(١) الضدان هما الأمران الوجوديان ، اللذان بينهما غاية الخلاف ، فلا يجتمعان ، لأنه متى ثبت أحد الضدين ، ارتفع الآخر ، والفرض أنه تعالى واجب الوجود وقديم ، وكذا صفاته .

— والله تعالى — كذلك — منزه عن الشبه من الممكنات : سواء فى ذاته ، أو صفاته .

— وهو تعالى — أيضا — منزه عن الوالد والولد : فليس عيسى — مثلا — ولدا له ، بل خلقه الله تعالى بلا أب ، كما خلق آدم بلا أب ، بل آدم أغرب ، حيث خلقه الله تعالى ، من تراب ، بلا أب ، ولا أم ، فليس غيره تعالى ، منفصلا عنه ، ولا هو منفصل عن غيره .

— وهو تعالى — أيضا — منزه عن الأصدقاء : والمحال ان يكون لله تعالى صديق ، على الوجه المعتاد ، من أن كلا من الصديقين ، يعاون الآخر وينفعه ، فلا ينافى أن يكون الله تعالى صديق ، بمعنى المخلص فى عبادته تعالى ، لكن لا يجوز أن يطلق على أحد ، أنه صديق الله تعالى ، لأنه لم يرد به الشرع ، مع أنه يوهم المعنى المحال .

— وكما أنه يستحيل على الله تعالى الأصدقاء ، يستحيل عليه الأعداء ، على الوجه المعتاد : من ان كلا يؤذى الآخر ويضره ، فلا ينافى أن يكون لله تعالى عدو ، بمعنى المخالف لأمره ، كما فى قوله تعالى : « يوم يحشر أعداء الله الى النار » . (فصلت : ٣٩)

— والله تعالى — كذلك — منزه عن الزوجة والصاحبة .

وقد ورد نفى ذلك كله ، عندما تناولنا ما يثبت من وجوب مخالفته تعالى للحوادث ، والأصل الجامع فيه ، قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

كما سبق أن أشرنا الى ذلك آنفا(١) .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٧ — ٦٩ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٧٢ — ٧٤ . ومحمد الأمير : حاشية الامير . ص ٧٢ — ٧٤ .

المبحث الثالث

فى صفات المعانى

تمهيد :

اذا كانت الصفات السلبية ، قد نفت عن الله تعالى ، أمورا لا تليق بذاته المقدسة ، كما رأينا فى المبحث السابق ، فان صفات المعانى ، التى نعقد لها هذا المبحث ، قد أثبتت لله — عز وجل — معانى وجودية تقوم بذاته ، ونحس آثارها : فخلق الله تعالى ، دليل قدرته . وكونه على صفات مخصوصة ، دليل ارادته . وأحكامه تعالى واتقانه لخلقه ، دليل علمه . الى غير ذلك ، مما يدل على تلك الصفات .

معنى هذه الصفات :

ونذكر بما قلناه ، بادىء ذى بدء ، من أن صفات المعانى ، هى :

كل صفة قائمة بموصوف ، اوجبت له حكما :

فقيام القدرة بذات الله تعالى ، مثلا ، أوجبت له حكما ، هو : كونه تعالى قادرا . وقيام الارادة بذاته تعالى ، أوجبت له حكما ، هو : كونه تعالى مريدا . وهكذا الأمر ، فى سائر صفات المعانى .

صفات المعانى : بين النفى والاثبات :

وصفات المعانى ، فى اثباتها لله تعالى ، ونفيها عنه — عز وجل — من كبريات المسائل ، التى وقع فيها الخلاف بين العلماء ، فبعد أن أجمعوا على انه تعالى : قادر — مريد — عالم — حى — سميع — بصير — متكلم ، أختلفوا بعد ذلك فى هل تجب له هذه الصفات لمعان ، هى : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ؟ ، أم تجب له هذه الصفات لا لمعان ، فيكون تعالى قادرا بذاته ، مريدا بذاته ، وهلم جرا ؟

— فذهبت المعتزلة الى انكار صفات المعانى .

— وأثبتها هشام بن الحكم على أنها معان محدثة .

— كما اثبتها سليمان بن جرير على أنها معان ، لا توصف بالوجود ، ولا بالعــدم .

— اما السنة فقد اثبتوها صفات قديمة ، قائمة بذات الله تعالى .

وسنقتصر من بين هذ هالمذاهب ، على بيان مذهبى : المعتزلة واهل السنـــة .

(أ) **مذهب المعتزلة** : ذهبت المعتزلة الى القول بانكار صفات المعانى ، واحتجت لذلك بدليل حاصله :

أنه تعـــالى لو كان « عالما ، بمعنى هو العلم ، مثــلا ، لكان لا يخلو أما أن يكون هذا المعنى ، وهو العلم : معلوما ، او لا يكون معلوما .

فان لم يكن معلوما ، فلا يصح اثباته ، لأن اثبات ما لا يعلم ، يفتح باب الجهالات »(١) .

وان كان ذلك المعنى معلوما ، فلا يخلو « اما ان يكون : موجودا أو معـــدوما .

لا جائز أن يكون المعنى ، وهو العلم ، الذى فرضنا فيه الدليل ، معدوما ، لأنه لو جاز أن يكون كذلك ، لجاز مثله فى الواحد منا ، أى أن يكون عالما بعلم مجهول ، والتالى باطل »(٢) ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كون المعنى معدوما . وايضـــا ، لا يستحق الله تعالى ، هذه الصفات ، لمعان معدومة ، لأن « العدم مقطعة للايجاب ، مزيلة للاختصاص والعلل »(٣) . واذا لم يستحق الله تعالى هذه الصفات ، لمعان معدومة ، تعين أن يكون مستحقا لها ، لمعان موجودة .

ولا جائز أن يستحقها ، لمعان موجودة ، لأنه لا يخلو « اما أن يكون ذلك المعنى المعلوم الموجود : محدثا ، واما أن يكون قديما .

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٨٥ .
(٣) ابن متويه : المجموع من المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٧٣ .

لا جائز ان يكون ذلك المعنى محدثا ، لأن المحدث لابد له من محدث ، فلا يخلو اما ان يكون : محدث هذه المعانى ، نفس القديم تعالى ، واما أن يكون غيره ، من القادرين بقدرة .

لا يجوز ان يكون محدثها ، نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفة ، قبل وجود هذا المعنى ، لكى يصح منه ايجاده ، أى يجب أن يكون عالما ، مثـــلا ، قبل وجود العلم ، حتى يصح منه ايجاد العلم ، كذلك الأمر ، فى سائر المعانى ، فلو توقف كونه عالما ، على وجود هذا المعنى المحدث ، وهو العلم ، لأدى ذلك الى أن يتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فلا يحصلان ، ولا واحد منهما ، وذلك محال »(١) .

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى ، قد احدث هذه المعانى : اذ لو احدثها ، فاما أن : يحدثها فى نفسه ، أو يحدثها فى غيره ، أو يحدثها لا فى محل ، لكن ذلك باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو استحقاقه تعالى هـــذه الصفات ، لمعان محدثة . ودليل بطلان التالى انه :

لا جائز أن يحدثها فى نفسه : اذ لو أحدثها ، لكان محلا للحوادث ، كيف وقد ثبت أنه تعالى قديم .

ولا جائز أن يكون قد أحدثها فى غيره : لأن ذلك الغير ، يجب ان يتصف بمحله ، فمن حله اللون ، مثلا ، كان هو المتلون ، ومن حلته الحركة ، كان هو المتحرك بها ، دون غيره ، فيستحيل على الله تعالى ، أن يكون متصفا بما فى غـــيره .

ولا جائز أن الله لا فى محل : لأنها أعراض ، والأعراض لاتقوم بنفسها ، « فلا يصح أن يحدث تعالى حركة قائمة بنفسها ، لا فى متحرك ، ولون قائم بنفسه ، لا فى متلون »(٢) .

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٩٨ .
(٢) الخياط : الانتصار . ص ١١ .

كما لا يجوز ، أن يكون محدث هذه المعانى ، غيره تعالى : « وأن القادر بالقدرة ، لا يصح منه ايجاد هذه المعاني ، فاذا لم يصح ، أن يكون تعالى ، مستحقا لهذه الصفات ، لمعان محدثة »(١) ، تعين أن يكون مستحقا لها ، لمعان قديمة .

ولا جائز أن يستحقها تعالى ، لمعان قديمة : لما يؤدي اليه من تعدد القدماء ، وقد كفرت النصارى ، باثبات ثلاثة أقانيم ، فكيف باثبات سبعة قـــدماء ؟ .

ويلاحظ أن شبهة المعتزلة هذه ، هى شبهة واهية ، اذ يرد عليها بأن : المحال ، انما هو تعدد ذوات قديمة ، أما اثبات ذات ، موصوفة بصفات قديمة ، فلا وجه لاستحالتها .

وأما ما تقوله المعتزلة ، من :

— أن العلم : مصدر ، يطلق ويراد به : اسم الفاعل ، تارة ، واسم المفعول ، تارة أخرى ، ومن ثم ، تأولوا لفظ العلم ، الواردة فى الآيات الكريمة ، بما يتناسب مع وروده فيها ، فلا يكون دالا على اتصاف الله تعالى ، بصفة تسمى العلم .

— وأن القوة : المراد منها ، فى الآيات الكريمة ، وصف اقتداره ، وانه أقدر القادرين ، دون أن تكون هناك دلالة على ثبوت صفة لله — عز وجل — تسمى القـــدرة .

فهو مدفوع بأن الكلام ، متى أمكن حمله على الظاهر ، لا يجوز العدول عن معناه الحقيقى ، الى معنى آخر .

(ب) مذهب أهل السنـــة :

ذهب أهل السنة : أشاعرة وماتردية ، الى أن البارى تعالى ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، عالم بعلم ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ،

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٨٦ .

متكلم بكلام . وهذه الصفات ، من : قدرة وارادة ... الخ ، معان قديمة ، قائمة بذاته تعالى . وتأيدوا فى ذلك ، بالعقل والسمع :

أما العقل : فقد استدلوا بعدة أدلة ، نختار منها اثنين :

أولهما : حاصله ما يلى :

« أنه قام الدليل ، على أنه تعالى عالم قادر ، فلا يخلو اما أن يكون المفهوم من الصفتين : واحدا ، أو زائدا :

فان كان واحدا : فيجب أن يعلم بقادريته ، ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم كونه عالما قادرا ، وليس الأمر كذلك ، فعرف الاعتبارين مختلفان ، فلا يخلو اما أن يرجع الاختلاف : الى مجرد اللفظ ، أو الى الحال ، أو الى الصفة :

وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد : فان العقل ، يقضى باختلاف مفهومين معقولين ، لو قدر عدم الألفاظ أصلا ، ما ارتاب فيما يصوره .

وبطل رجوعه الى الحال : فان اثبـــات صفة ، لا توصف بالوجود ، ولا بالعـــدم ، اثبات واسطة بين الوجود والعدم ، والاثبـــات والنفى ، وذلك محال .

فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات »(١) .

ويمكن أن يناقش هذا الدليل ، بأن « مراد المعتزلة ، هو الاتحاد فى الما صدق ، وهو لا ينافى الاختلاف فى المفهوم ، اذ مفهوم القادر هو : المتمكن من الفعل ، ومفهوم هو : المنكشف له الأشيـــاء ... الخ ، مع الاتحاد فى الوجود ، والما صدق »(٢) .

وثانيهما : قياس الغائب على الشاهد ، وحاصله مايلى :

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل . جـ ١ . ص ١٢٨ .

(٢) الايجى : المواقف . الموقف الخامس . ص ٨٠ . والأستاذ الدكتور/ محمد شمس الدين : محاضرات فى التوحيد والعقيدة . ص ٣٠ .

ان النصوص واردة ، بكونه تعـالى قادراً ، مريدا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلما .

ومعلوم فى الشاهد ، ان كون الشخص منا قادرا وعالما ، معللا بالقدرة والعلم ، فيجب أن يكون كذلك فى الغائب .

وأيضا أن شرط صدق المشتق على واحد منا ، ثبوت المشتق منه له ، فلو صدق على احدنا انه كريم ، مثلا ، فشرط صدق هذا عليه ، هو ثبوت الكرم له ، وكذلك شرطه فى الغائب . واذا ، مادام قد وردت النصوص ، باطلاق اسم القادر المريد ... الخ عليه تعالى ، وجب أن يتصف سبحانه وتعالى بمبدأ الاشتقاق ، وهو القدرة والارادة والعلم ... الخ .

ويمكن أن يناقش هذا الدليل ، فيقال : انه مبنى على قياس امر على آخر ، لثبوت حكم المقيس عليه للمقيس ، فهو دليـل يستعمله الفقهاء ، لاثبات حكم شرعى ، ولا يفيد الا الظن ، وهذا النوع من الأدلة ، يسميه المناطقة : بالتمثيل ، وهو غير معتبر فى العقائد عند المحققين . ومع ذلك ، لو سلمنا بصحة اعتباره ، فلا نسلم بتحقق شرطه هنا ، لأن شرطه عنـد الفقهاء : عدم وجود فارق بين الأصل ، — وهو المقيس عليه — ، وبين الفرع ، — وهو المقيس — ، وهو ليس متحقق هنا . وبيان ذلك أن القدرة فى الشاهد ، — أى فى المقيس عليه — ، قد تزول ، وقد تزيد ، او تنقص ، وليست مؤثرة عند أهل السنة ، والأمر ليس كذلك ، بالنسبة للبارى تعالى ، فيجوز أن يكون ذلك الفارق ، هو المقتضى لزيادة الصفات فى الانسان ، وقيامها به ، وهو أيضا المانع من زيادتها على الذات ، فى حق البارى ، سبحانه وتعالى[1] .

وأما السمع : فهنالك آيات كريمة ، من القرآن الكريم ، تثبت هـذه

---

(١) الايجى : المواقف . الموقف الخامس . ص : ٧٨ — ٧٩ . والأستاذ الدكتور / محمـد شمس الدين : محاضرات فى التوحيد والعقيدة . ص ٢٩ — ٣٠ .

للصفات لله — عز وجل — فقد أثبت الله ، سبحانه وتعالى ، لنفسه العلم ، فى مواضع عدة ، من القرآن الكريم ، من مثل :

— قوله تعالى : « أنزله بعلمه » . (النساء : ١٦٦)

— وقوله تعالى : « فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله » (هود : ١٤)

— وقوله تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء » . (البقرة : ٢٥٥)

كذلك اثبت ، سبحانه وتعالى ، لنفسه القدرة ، فى مواضع عديدة ، فى القرآن الكريم ، من مثل :

— قوله تعالى : « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » . (فصلت : ١٥)

— وقوله تعالى : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » . (الذاريات : ٥٨)

الا انه يمكن الرد على هذه الآيات ، بأن من المعتزلة ، كالهزيلية ، لا يمنعون اطلاق اسم الصفة عليه تعالى ، ولا يمنعون من أن يكون علمه عين ذاته ، وقدرته أيضا ، دون أن تكون هاتان الصفتـــان ، وغيرهما ، من صفات المعانى ، أمرا زائدا على ذاته تعالى .

وهكذا ، يتبين أنه : لم يتم لأحد الفريقين ، الاستدلال على مدعاه ، بما يجعلنا نقطع بأن من الخير ، فى هذه المسألة ، تفويض الأمر لله رب العالمين ، مع ملاحظة ، أن هـــذه المسألة ، لا تعتبر من المسائل المؤثرة على العقيدة ، فلا يترتب على القول باثبات تلك الصفات ، أو نفيها ، تكفير ، أو تفسيق .

هـــذا ، وصفات المعانى ، المجمع عليها عند أهل السنة : أشاعرة وماتردية ، سبعة ، هى :

القدرة — والارادة — والعلم — والحياة — والسمع — والبصر — والكلام .

أما ما وراء ذلك ، من نحو : التكوين ، والادراك ، فعند الماتردية فقط .
وسنفرد ، فيما يلى ، لكل صفة ، من الصفات ، المجمع عليها عندهم ، حديثا خاصا بهنا .

المطلب الأول
فى صفة القــــدرة

(ا) تعريفهـــا :

بدءا نشير الى ، أن تعريف أى صفة ، من هذه الصفات ، انما هو تعريف بالرسم ، لأن التعريف بالحد ، يحتاج الى تصور تام للمعرف ، ولا يعلم كنه ذاته وصفاته تعالى ، الا هو ، فلذلك استحال التعريف بالحد .

تعريفها لغـــة :

فاذا جئنـــا الى تعريف القدرة ، وجـــدناها تعنى فى اللغـــة : **القوة والاستطاعة** . قال تعالى ، حكاية عن لوط ، عليه السلام : « قال لو أن لى بكم قوة أو آوى الى ركن شديد » . (هود : ٨٠)

تعريفها اصطلاحا :

وعرفها المتكلمون بأنها :

صفة ازلية ، قائمة بذاته تعالى زائدة عليها ، يتاتى بها ايجاد الممكن واعدامه ، على وقف العلم والارادة .

فقدرة الله تعالى ، من الصفات الواجبة له ، تتعلق بالممكنات ، ايجادا واعداما ، أى تتعلق بالجائز ، فلا تتعلق بالواجب ، ولا بالمستحيل :

أما انها لا تتعلق بالواجب : فلأن الواجب يستمد وجوده ، من ذاته وماهيته ، فلا يقبل ايجادا ولاعدما ، من غيره ، فلو تعلقت القدرة بايجاده ،

لزم تحصيل الحاصل ، وتحصيل الحاصل عبث ، والعبث محال عليه تعالى .
ولو تعلقت باعدامه ، لزم قلب الحقائق ، وقلب الحقائق محال عليه تعالى .

وأما انها لا تتعلق بالمستحيل : فلأن المستحيل معدوم ، لذاته وماهيته ، فلا يقبل عدما وايجادا من غيره ، فلو تعلقت القدرة باعدامه ، لزم تحصيل الحاصل ، وتحصيل الحاصل عبث ، والعبث محال عليه تعالى . ولو تعلقت بايجاده ، لزم قلب الحقائق ، وهو محال عليه تعالى ، كما مر .

وفى التعبير بقولهم (يتأتى) : اشارة الى أحد تعلقات القدرة ، وهو الصلوحى القديم .

وقولهم (بها) : إشارة الى أن القدرة ، وان كانت صفة تأثير ، الا أن التأثير الحقيقى ، انما هو للذات المقدسة ، واسناده اليها ، انما هو من باب ، اسناد الشىء الى سببه ، فيكون ضربا من المجاز العقلى ، ومن ثم ، يحرم أن يقال : القدرة فعالة ، أو انظر فعل القدرة ، ونحو ذلك ، لما فيه من ايهام ، أنها المؤثرة بنفسها ، ومن قصد ذلك كفر .

وقولهم (ايجاد الممكن واعدامه) : اشارة الى تعلق آخر ، هو التنجيزى الحادث ، وسيأتى تفصيل ذلك ، فيما بعد .

وقولهم (على وفق الارادة) : يعنى انه ، اذا كانت الممكنات ، يستوى ايجادها واعدامها بالنسبة للقدرة ، كان لابد لها من مرجح ، يرجح جانب الوجود على العدم ، أو العكس ، وهذا المرجح ، هو : الارادة . فاذا سبق فى علم الله تعالى ، وجود شىء ، ورجحت الارادة وجوده ، فى وقت بعينه ، أوجدته القدرة . واذا سبق فى علم الله تعالى ، اعدام شىء ، ورجحت الارادة عدمه ، فى وقت بعينه ، أعدمته القدرة .

هذا ، والمتكلمون متفقون على ان القدرة ، يتم بها ايجاد الممكن واعدامه ، خلافا للامام الأشعرى ، الذى يرى أن القدرة ، لا تتعلق باعدام الممكن ، انما عدمه ، يكون بقطع أسباب الوجود عنه ، ونظير ذلك فى

الشاهد ، المصباح الكهربائى المضىء ، اذا انقطع عنه التيار الكهربائى ، انطفأ بنفسه .

الاخراج بالمحترزات :

قولهم (صفة أزلية) : جنس فى التعريف ، أو كالجنس ، تشمل جميع الصفات الواجبة لله تعالى ، اذ ليس لله تعالى ، صفة حادثة ، حتى لا تكون ذاته المقدسة ، محلا للحوادث ، فيلزم المحال ، وهو قدم الحـادث ، أو حدوث القـديم .

وقولهم (قائمة بذاته) : فصل أول ، أخرج الصفات السلبية ، كالقدم ، والبقاء ، وصفات الأفعال ، كالخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة .

وقولهم (زائدة عليها) : فصـل ثان ، يخرج الصـفة النفسـية (الوجود) ، فانها عين الذات ، بناءا على أن الوجود عين الموجود ، على ما قاله الشيخ الأشعرى .

وقولهم (ايجاد الممكن واعدامه) : فصل ثالث ، مخرج لما عداها ، من صفات المعانى ، من نحو : الارادة ، والعلم ، وغيرهما .

وقولهم (على وفق الارادة) : جاء ردا على الفلاسفة ، القائلون بأن صدور العالم عنه تعالى بطريق الايجاب ، فذاته تعالى علة تامة للعالم ، وهو قديم ، فمعلوله قديم كقدمه تعالى . نعم ، عللوا ذلك الايجاب الذاتى ، بعلمه تعالى ، بوجه الحكمة ، فى صدور العالم ، على هذا النحو القـديم . لكن الحق ، أن العالم حادث ، كما مر ، وأن الله تعالى خلقه بالاختيار .

(ب) تعلقاتها :

أشرنا فيما سبق ، الى أن قولهم فى التعريف : « يتأتى بهـا » ، جاء اشارة الى أحد تعلقات القدرة ، وهو الصلوحى القديم ، وعرفوه بانه :

صلاحيتها أزلا ، للايجاد والاعدام ، فيما لا يزال .

كما اشرنا — ايضا — الى ان قولهم فى التعريف : « ايجـاد الممكن واعدامه » ، جاء اشارة الى تعلق آخر ، هو التنجيزى الحادث ، وعرفوه بأنه :

ايجاد الشىء ، واعدامه ، بالفعل .

وهذان ، هما التعلقان للقدرة ، على سبيل الاجمال .

وقد فصل المتكلمون ذلك ، فقالوا ، بالاضافة الى تعلقها الصـلوحى القديم ، انها تتعلق :

— بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا .

— وباستمرار الوجود بعد العدم .

— وباستمرار العدم بعد الوجود .

تعلق قبضـة ، فى هذه الثلاثة ، بمعنى أن الممكن فى قبضة القدرة ، فان شاء الله تعالى ، أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وان شـاء تعالى أوجده ، أو أعدمه .

— وبايجادنا بالفعل بعد العدم السابق .

— وباعدامنا بالفعل بعد الوجود .

— وبايجادنا بالفعل حين البعث .

تعلقا تنجيزيا حادثا ، فى هذه الثلاثة الاخيرة .

وعلى ذلك ، فأقسام تعلقات القدرة ، سبعة تفصيلا .

(جـ) ادلتهـا :

الأدلة العقليـة :

من الأدلة العقلية ، التى ساقها المتكلمون ، على وجوب القـدرة له تعـالى :

الله صانع قديم ، له مصـنوع حادث ، وكل من كان كذلك ، تجب له القدرة والاختيار ، فالله تجب له القدرة والاختيار .

أما أنه تعالى صانع قديم ، فلما مر ، من أدلة وجوب الوجود والقدم له ، عز وجل .

وأما أن له تعالى مصنوعا حادثا ، فلما مر أيضـــا ، من الأدلة التي قدمناها ، على حدوث العالم بجميع أجزائه .

ويقول الشيخ محمد عبده ، فى الاستدلال على اتصاف الله تعـــالى بالقـــدرة :

« لما كان الواجب ، هو مبدع الكائنات ، على مقتضى علمه وارادته ، فلا ريب يكون قادرا ، بالبداهة ، لأن فعل العالم المريد ، فيما علم وأراد ، انما يكون بسلطة له على الفعل ، ولا معنى للقدرة ، الا هذا السلطان »(١) .

الأدلة النقلية :

فاذا جئنا الى اثبات هذه الصفة لله — سبحانه وتعالى — من الكتاب الكريم ، وجدنا أنه قد ورد فيه ، وصف الله تعالى ، بعموم القدرة وشمولها ، من مثل قوله تعالى : « ان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شىء قدير » .

(البقرة : ٢٨٤)

هذا ، لجانب أنه لا تكاد تخلو سورة ، من سور القرآن الكريم ، من ذكر آيات كونية ، تقدم دليلا لا يقبل الجدل ، ولا المناقشة ، على قدرته تعالى ، ويعد حجة بينة على هؤلاء المشركين ، الذين زين لهم الشيطان : الشك ، أو الانكار ، فى قدرته تعالى على البعث ، من مثل :

— قوله تعالى : « ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون . فالق الأصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون .

---

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد . ص ٣٤ .

وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذى انزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان فى ذلكم الآيات لقوم يؤمنون » .   (الأنعام : ٩٥ — ٩٩)

— وقوله تعالى : « الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم أستوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون . وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل والنهار ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

(الرعد : ٢ — ٤)

ولا نعدم فى السنة النبوية المطهرة ما يثبت صفة القدرة له تعالى ، فعن جابر — رضى الله عنه — قال(١) : « كان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها ، كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : اذا هم احدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم انى استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، واسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا اقدر ، وتعلم ولا اعلم ، وانت علام الغيوب ... » الحديث(٢) .

---

(١) ا.د محى الدين الصافى : دراسات فى الفكر العقدى والأخلاق فى

(٢) ا.د محى الدين الصافى : دراسات فى الفكر العقدى والأخلاق فى الاسلام ، ص ١٢٩ — ١٣١ . والبيجورى : تحفة المرية ، ص ٧٠ — ٢٧ .

المطلب الثانى

فى صفة الارادة

(١) تعريفهـا :

تعريفها لغــة :

تعنى الارادة ، عند أهل اللغة : **القصد ، والمشيئة** .

تعريفها اصطلاحا :

وعرفها المتكلمون بأنها :

صفة ، قديمة ، قائمة بذاته تعالى ، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، من الأمور المتقابلة .

شرح التعريف :

فارادة الله عز وجل ، من الصفات الواجبة له تعالى .

قولهم (قديمة) : جاء ردا على الكرامية ، الذين قالوا بارادة حادثة ، وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقولهم (قائمة بذاته) : جاء ردا على أبى على الجبائى ، الذى قال بأن ارادة الله قائمة فى غير محل ، وردا على النجار ، من المعتزلة — أيضا — حيث قال أنها صفة سلبية ، وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا ، أو مكرها .

وقولهم (زائدة عليها) : جاء ردا على من زعم ، من المعتزلة والفلاسفة ، أن ارادته تعالى عين ذاته .

وقولهم (تخصص) : جاء اشــارة الى أحد تعلقى الارادة ، وهــو التنجيزى القديم ، وسيأتى تفصيل ذلك .

وقولهم (الممكن) : اشارة الى ان الارادة ، لا تتعلق بالواجب ، ولا بالمستحيل :

أما أنها لا تتعلق بالواجب : فلأنه تعالى ، موجود لذاته وماهيتــه ، فلا يقبل من غيره وجودا ، ولا عدما . فلو خصصته بالايجــاد ، كان ذلك

تحصيلا للحاصل ، وهو محال فى حقه تعالى ، ولا خصصته بالعدم ، كان ذلك قلبا للحقائق ، وهو — أيضا — محال عليه تعالى .

واما انها **لا تتعلق بالمستحيل** : فلأن المستحيل معدوم لذاته وماهيته ، فلا يقبل من غيره عدما ، ولا ايجادا . فلو خصصت عدمه ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو المحال عليه تعالى . ولو خصصت وجوده ، لزم قلب الحقائق ، وهو محال — أيضا — عليه تعالى .

وقولهم (الأمور المتقابلة) : جاء اشارة الى أنه اذا كان الممكن ، تستوى جميع شئونه ، من حياة وموت ، ووجود وعدم ، وذكاء وغباء .. الخ، فان الارادة هى التى ترجح فيه امرا على امر آخر ، هو الوجود بدلا عن العدم ، والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات ، والزمان المخصوص بدلا عن سائر الأزمنة ، والمكان المخصوص بدلا عن سائر الأمكنة ، والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات ، والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير . وهذه الأشياء تسمى : « الممكنات المتقابلات » ، أو : « الأمور المتقابلة » ، وقد نظمها بعضهم بقوله[1] :

المكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روي الثقات

الاخراج بالمحترزات :

قولهم (صفة قديمة) : جنس فى التعريف ، أو كالجنس ، تشمل جميع الصفات الواجبة لله تعالى .

وقولهم (قائمة بذاته) : قيد أول ، أخرج الصفات السلبية ، فانها أمور عدمية ، لا قيام لها ، كما تخرج صفات الفعل .

وقولهم (زائدة عليها) : قيد ثان ، أخرج الصفة النفسية (الوجود) ، فانها عين الذات ، كما مر .

---

(١) البيجورى : البيجورى على السنوسية . ص ٢٠ — ٢١ .

وقولهم (تخصص الممكن ... الخ) : قيد ثالث ، مخرج لما عدا الارادة، من صفات المعانى ، من نحو : القدرة والعلم ، والحياة ، وغيرها .

(ب) عمومها :

والارادة ، على مذهب اهل السنة ، تتعلق بجميع الممكنات ، بما فى ذلك من : خير وشر ، وحسن وقبح ، خلافا لما ذهبت اليه المعتزلة ، من أن ارادة الله تعالى ، قاصرة على الخير ، وأنه تعالى لا يريد الشرور ، ولا القبائح . ومن طريف ما يحكى ، أن القاضى عبد الجبار الهمدانى ، دخل على الصاحب بن عباد ، وعنده الأستاذ أبو اسحق الأسفراييني ، فلما رأى الأستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء .

فقال الأستاذ : سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء .

فقال عبد الجبار : أفيريد ربنا أن يعصى .

فقال الأستاذ : افيعصى ربنا كرها ؟ .

فقال عبد الجبار : ارأيت ان منعنى الهدى ، وقضى على بالردى ، احسن الى أم أساء ؟ .

فقال الأستاذ : « ان منعك ما هو لك ، فقد أساء ، وان منعك ما هو له ، فهو يخص برحمته من يشاء »(١) .

لكن ، هل يجوز نسبة الشرور والقبائح اليه تعالى ، بأن يقال : الشر من الله تعالى ، كما أن الخير منه تعالى ؟ .

اجابة على ذلك ، نقول : ان ادب المؤمن امام الرب تعالى ، هو الذى يمنع من نسبة الشرور اليه تعالى ، مما يجعلنا لا نجوز ذلك ، اللهم الا فى مقام التعليم .

(جـ) تعلقاتها :

بان مما تقدم ، اثناء تعريف الارادة ، ان قولهم : « تخصص الممكن » ، جاء اشارة الى التنجيزى القديم ، أحد تعلقى الارادة .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٨ — ٧٩ .

ونضيف هنا ، أن للارادة تعلقين آخرين ، مع التحقيق :

— احدهما صلوحى قديم ، هو صلاحيتها فى الأزل للتخصيص ، مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا .

— والثانى تنجيزى قديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشىء أزلا بالصفات ، التى يعلم أنه يوجد عليها فى الخارج .

(د) ادلتها :

الأدلة العقلية :

مما ساقه المتكلمون ، من ادلة عقلية ، على وجوب الارادة له تعالى :

أنه تعالى فاعل للعالم بالاختيار ، وكل من كان كذلك ، تجب له الارادة، فالله تعالى تجب له الارادة .

أما أنه تعالى فاعل بالاختيار : فلأنه لا يخلو اما أن يكون تعالى : فاعلا بالايجاب ، أو فاعلا بالطبع ، أو فاعلا بالاختيار(١) .

لا جائز أن يكون تعالى فاعلا بالايجاب : لأنه لو كان فاعلا بالايجاب ، لكان المصنوع ، وهو العالم ، قديما ، لا حادثا ، لكن التالى باطل ، لقيام الأدلة على حدوثه ، فبطل ما أدى اليه ، وهو أن يكون تعالى فاعلا بالايجاب .

وكونه تعالى فاعلا بالطبع : لا يخفى فساده ، فتعين أن يكون تعالى فاعلا بالاختيار .

---

(١) الفاعل اما أن يكون فاعلا : بالايجاب ، أو باختيار ، أو بالطبع .

فالفاعل بالايجاب : هو ما صدر عنه فعله ، صدور المعلول عن علته ، أى ما كان لازما لذاته .

والفاعل بالاختيار : هو الذى ان شاء فعل ، وان شاء ترك ، ومصنوعه غير لازم ، ولابد من تأخره عنه ، وحدوثه بمؤثر آخر ، وهو القدرة .

وأما الفاعل بالطبع : فهو الذى يصدر عنه فعله ، عند استيفاء الشروط ، وزوال الموانع .

واما ان كل من كان كذلك ، تجب له الارادة : فلأن **الاختيار ، معناه هو : النظر الى الطرفين ، والميل الى احدهما** . فكأن المختار ، ينظر الى طرفى الممكن ، ويميل الى أحدهما .

ومعنى الارادة : النظر الى الطرف المراد ، ســواء نظر الى الطرف الآخر ، أم لا . فكأن المريد ينظر الى الطرف الذى يريده ، من غير ملاحظة الطرف الآخر .

وبالتالى ، يكون الاختيار اخص من الارادة ، وهى اعم منه ، فاذا ثبت الأخص ، وهو الاختيار ، ثبت الأعم وهو الارادة .

الأدلة النقلية :

فاذا جئنا الى موقف القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، من اثبات هذه الصفة لله — عز وجل — وجدناهما يقرران اثبات : الارادة والمشيئة لله ، سبحانه وتعالى .

فمن الآيات الكريمة التى تثبت ذلك :

— قوله تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » .
(البقرة : ٢٥٣)

— وقوله تعالى : « أن ربك فعال لما يريد » . (هود : ١٠٧)

— وقوله تعالى : « ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » .
(ابراهيم : ٢٧)

وهذه الآية الكريمة ، تبين أن الهداية والاضلال ، واقعان بمشـيئته تعالى ، كالخلق ، سواء بسواء .

— وقوله تعالى : « وان الله يهدى من يريد » . (الحج : ١٦)

— وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » .

(القصص : ٦٨)

ومن السنة النبوية الشريفة ، ما روى عن ابى هريرة — رضى الله

منه — قال(١) : « قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم : لا يقول أحدكم : اللهم اغفر لى ان شئت ، وارحمنى ان شئت ، وارزقنى ان شئت . وليعزم مسئلته ، أنه يفعل ما يشاء ، ولا مكره له » (٢) .

ولا يفهم أهل اللغة ، من المريد ، الا ذات متصفة بالارادة .

تفريع : مغايرة الارادة للأمر والعلم والرضا :

لما فسر الكعبى والبغداديون ، من المعتزلة ، ارادته تعالى لفعل غيره ، بأمره به ، وارادته لفعل نفسه ، بعلمه به .

وفسر بعضهم ارادته تعالى ، بأنها الرضا .

احتيج الى التنبيه الى أمر هام ، هو مغايرة(١) .

الارادة لهذه الثلاثة : الأمر ، والعلم ، والرضا .

أما مغايرة الارادة للأمر : من حيث اللفظ ، فظاهرة ، اذ لفظ هذا ، غير لفظ تلك . أما من حيث معناهما ، فالأمر له صورتان :

أولهما طلب فعل غير كف : نحو أقم الصلاة .

وثانيهما طلب كف مدلول عليه بنحو كف : مثل قوله تعالى : فى شأن الخمر : « فأجتنبوه لعلكم تفلحون » . (المائدة : ٩٠)

أما النهى ، فله صورة واحدة ، هى : طلب الكف بلا الناهية ، مثل قوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » . (الاسراء : ٣٢)

وغنى عن البيان ، أن الارادة لا تعنى ما سبق ذكره ، وانما معناها : قصد الشىء .

---

(١) البخارى : صحيح البخارى . حـ . كتاب التوحيد . ص ٤ ، باب فى المشيئة والارادة . ص ١٨٠ .

(٢) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٨١ . ومحمد الامير : حاشية الأمير . ص ٨١ .

(١) نعنى بالمغايرة هنا : الانفكاك وعدم التلازم .

وبناء على هذه المغايرة ، يرى اهل السنة ، أن الله ، سبحانه وتعالى :

— قد لا يريد الشيء ، ولا يأمر به : ككفر أبى بكر ، رضى الله عنه .

— وقد يريد الشيء ، ولا يأمر به : ككفر أبى جهل .

— وقد لا يريد الشيء ، ويأمر به : كايمان أبى جهل .

— وقد يريد الشيء ، ويأمر به : كايمان أبى بكر .

واما مغايرة الارادة للعلم : فلأن العلم صفة انكشاف ، تتعلق بالواجبات والمستحيلات والجائزات (الممكنات) ، كما سيجيء فيما بعد . أما الارادة فصفة تخصـــيص للممكن ، ببعض ما يجـــوز عليه ، من الأمـــور المتنافية (المتقابلة) ، كما مر سابقا .

واما مغايرة الارادة للرضا : فلأن معنى الرضا : قبول الشيء ، وعدم الاعتراض عليه .

وليس معنى الأرادة كذلك ، فالله — سبحانه وتعالى : قد يريد الشيء ، ولا يرضاه ، كالكفر ، فقد اراد الله — عز وجل — من بعض عباده ، واخبر تعالى أنه لا يرضـــاه لهم ، فقـــال تعـــالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . (الزمر : ٧) (١) .

---

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٨٠ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٨٠ .

المطلب الثالث

فى صـــفة العلم

(ا) تعريفـــه :

عرف المتكلمون ، علم الله تعالى ، بأنه :

صفة ، ازلية ، قائمة بذاته تعالى ، زائدة عليها ، تنكشف به جميـــع الواجبات ، والجائزات ، والمستحيلات ، على وجه الاحاطة ، على ما هو به ، من غير سبق خفاء .

شرح التعريف :

فالله تعالى يعلم : الواجبات : من حيث كونها واجبات ، بمـــا فى ذلك ذاته تعالى وصفاته .

والمستحيلات : من حيث كونها مستحيلة ، بما فى ذلك استحالة الشريك عليه تعالى .

والجائزات : من حيث كونها جائزات ، سواء ما وجد منها فى الماضى ، وما هو موجود الآن ، وما سوف يوجد فى المستقبل .

الاخراج بالمحترزات :

قولهم (صفة) : جنس فى التعريف ، أو كالجنس ، تشـــمل جميـــع الصفات الواجبة له تعالى :

وقولهم (ازلية) : فصل أول ، مخرج للعلم الحادث ، فهو مستحيل عليه تعالى . ذلك أن العلم الحادث ، هـــو : العلم الحاصـــل عن النظر والاستدلال ، أو هو : ما تعلقت به القدرة الحادثة ، فيكون شـــاملا للعلم الضرورى ، الحاصل بالحواس — كالعلم الحاصل بالابصار ، أو بالشـــم — وللعلم النظرى ، الحاصل عن النظر والاستدلال .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٤ — ٧٥ .

وانما استحال ذلك عليه تعالى ، لما يلزم عنه من قيام الحوادث بذاته تعالى ، لجانب انه يلزم عنه سبق الجهل فى حقه تعالى ، وكلاهما محال .

وقولهم (قائمة بذاته) : فصل ثان ، مخرج للصفات السلبية ، فانها لا تقوم بذاته ، وانما تنفى عنه تعالى أمورا عدمية .

وقولهم (زائدة عليها) : فصل ثالث ، مخرج للصفة النفسية (الوجود) ، بناءا على انها نفس الذات ، كما اشرنا الى ذلك من قبل .

وقولهم (تتعلق بجميع الواجبات ... الخ) : فصل رابع ، مخرج لما عدا صفة العلم ، من صفات المعانى .

(ب) تعلقاته :

اختلف العلماء ، حول تعداد تعلقات العلم ، لفريقين :

أ — جمهور اهل السنة :

وذهبوا للقول بأن للعلم تعلقا واحدا : تنجيزيا قديما . فيعلم الله — سبحانه وتعالى — الأشياء أزلا ، على ما هى عليه ، وكونها وجدت فى الماضى ، او موجودة فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ، أطوار فى المعلومات ، لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ، فالمتغير انما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم[1] .

يقول الشهرستانى موضحا ذلك ، بمثال من الواقع المحسوس ، حاصله انه :

« لو علم انسان قدوم زيد غدا ، بخبر صادق أو غيره ، وقدرنا بقاء هذا العلم ، ثم قدم زيد ، ولم يحدث لهذا الانسان علم بقدومه ، لم يفتقر الى علم آخر بقدومه ، اذ تسبق له العلم بقدومه ، فى وقت معين ، وقد حصل ما علم ، وعلم ما حصل ، اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له غفلة وجهلة ، استحال

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٥ .

أن يقال : لم يعلم وجوده ، بل يجب أن يقال : أنجز ما كان متوقعا ، وتحقق ما كان مقدرا ، وحصل ما كان معلوما .

والتفرقة التى يجدها هذا الانسان — فى نفسه — قبـل قدوم زيد ، وبعده ، لا تعود الى تجدد العلم ، بل يعود فى حقه كانسان ، الى احساس وادراك لم يكن . أما بالنسبة لله — عز وجل — فلا توجد هذه الحالة ، لأنه لا تفرقة بين : المحقق ، والمقدر ، والمنجز ، والمتوقع ، فالمعلومات كلهـا ، بالنسبة الى علمه تعالى ، على وتيرة واحدة »(١) .

٢ — بعض المتكلمون :

وذهبوا للقول بأن للعلم ثلاثة تعلقات :

— تعلق تنجيزى قديم : بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته .

— وتعلق صلوحى قديم : بالنسبة لغيره تعالى ، قبل وجوده ، فان العلم صالح لأن يتعلق بوجوده ، ولم يتحقق بوجوده بالفعل ، لأن علم وجود الشىء قبل وجوده ، جهل .

— وتعلق تنجيزى حادث : بالنسبة لغيره تعالى ، بعد وجوده بالفعل .

والتحقيق ما عليه الجمهور ، من أنه ليس للعلم ، سوى تعلق تنجيزى قديم ، اذ لو كان له تعالى ، صلوحى قديم ، للزم الجهل عليه تعالى ، لأن الصالح لأن يعلم ، ليس بعـالم ، وكذلك الأمر ، لو كان له تعلق تنجيزى حادث ، لما يستلزمه — أيضا — من سبق الجهل عليه تعالى ، وكلاهما محال عليه تعالى .

لكن ، ماذا يصنع أهل السنة ، بما ورد فى القرآن الكريم ، من آيات توهم حدوث علمه تعالى ، من مثل :

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام . ص ٢١٨ وما بعدها .
(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٥ .

ـــ قوله تعالى : « ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين » . (آل عمران : ١٤٢)

ـــ وقوله تعالى : « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى » . (الكهف : ١٢)

ويجيب أهل السنة ، بجملة أجوبة ، أحسنها ان المراد : اظهار متعلق علمه تعالى .

(د) أدلتــه :

الأدلة العقليــة :

قدم المتكلمون العديد من الأدلة العقلية ، على وجوب العلم له تعالى ، نختار منها الدليل التالى :

انه تعالى فاعل فعلا متقنا محكما ، بالقصد والاختيار ، وكل من كان كذلك ، يجب له العلم ، فالله تعالى يجب له العلم .

اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى ، فلما ثبت انه خالق لعالم الأفلاك والعناصر ، وما فيها من الأعراض ، والجواهر ، وانواع المعادن ، والنبات ، على اتساق ، وانتظام ، واتقان ، واحكام ، تحار فيه العقول ، قال تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . (البقرة : ١٦٤)

وبالجملة ، اشتمال الأفعال والآثار ، على لطائف الصنع ، وبدائع الترتيب ، وحسن الملاءمة للمنافع ، والمطابقة للمصالح ، على وجه الكمال ، يجعل العقل ، يحكم حكما ضروريا ، بأن هذا لا يصدر الا عن عالم . وفى تطور النطفة ، من حال الى حال ، وحفظ الجنين حتى يتكامل ، وتطور خلقه وقوته ، أما يكفيك برهانا على علم خالقه ؟ .

وهذا الدليل ، يمكن أن يناقش ، من جهتين :

الأولى : أن بعض الحشرات ، كالنحل والعنكبوت ، تصنع بيوتها على هيئة منظمة متقنة . فان النحلة — مثلا — تصنع بيتها ، على شكل سداسى الاضلاع ، وهو أقرب الأشكال الهندسية الى الاستدارة ، وذلك لأنها ، لو وضعت بجانبه آخر ، لا يكون بينهما فراغ ، يحوى العوام لأبنائها ، ومع هذا النظام والاتقان ، فان ذلك لا يدل على علمها ، لأنها ليست أهلا للعلم ، فليس لها عقول تدرك بها الأشياء .

والجواب على ذلك ، أن صنع هذه الحشرات ، يدل على علم خالقها ، وكمال قدرته ، فهو الذى خلقها ، وهداها الى هذا العمل ، من غير أن يكون لها عقول ، تدرك بها ، وتنظم بها الأشياء .

والثانية : ان يقال أن : هذا الدليل ، انما يفيد علمه تعالى بالجائزات فقط ، فما الدليل على علمه تعالى بالواجبات والمستحيلات ؟ .

أجيب ، بأن دليل ذلك ، عدم افتقاره تعالى للمخصص ، لأنه تعالى ، لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات ، لكان تعالى محتاجا لمن يكمله ، فيلزم أن يكون تعالى محتاجا ، فيفتقر تعالى للمخصص ، وقد تقدم دليل عدم افتقاره تعالى للمخصص ، أثناء حديثنا عن صفة القيام بالنفس ، الواجبة له تعالى(١) .

الأدلة النقلية :

فاذا جئنا الى موقف القرآن الكريم ، من اثبات هذه الصفة لله — عز وجل — نجد ما يلى :

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٦ . والسنوسى : السنوسية الكبرى . ص ٩٣ — ٩٤ . و ا.د. محى الدين الصافى : دراسات فى الفكر العقدى . ص ١٢٨ و د. محمد الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٦٥ .

— انه تعالى وصف نفسه بالعلم : قال تعالى : « الله يعلم ما تحمل كل انثي وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار » . (الرعد : ١٠)

— ويخبرنا تعالى بأن علمه لا يقتصر على زمان معين : وانه سبحانه وتعالى يعلم ما كان ، وما هو كائن ، وما سيكون ، قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » . (الحديد : ٢٢)

— ويخبرنا تعالى أنه يعلم ما يجهر به الانسان وما يخفى : من خطرات النفس ، وخلجاتها ، قال تعالى : « يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ». (غافر : ١٩)

— ويخبرنا تعالى بأن علمه غير مقصور على ذاته ، ولا هو محدود بالكليات ، دون الجزئيات : وانما علمه شامل الكل ، صغير وكبير ، عظيم وضئيل ، قال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين . وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ». (الأنعام : ٥٩ — ٦٠)

— ويخبرنا تعالى بأن العلم الحاصل للمخلوقين ، ببعض الأشياء ، انما هو واقع بمشيئته ، قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ... » . (البقرة : ٢٥٥)

— ولا يكتفى القرآن الكريم ، باثبات صفة العلم لله تعالى ، بل يقدم على هذا ، أروع الأدلة ، وأيسرها : اذ يجعل من الخلق ، دليل على العلم ، قال تعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . (الملك : ١٣ — ١٤)

ومن السنة النبوية الشريفة أحاديث كثيرة تثبت صفة العلم لله — سبحانه وتعالى — كما فى حديث الاستخارة المتقدم ، وفيه : « اللهم انى أستخيرك بعلمك ... » الحديث .

(د) عموم علمه تعالى :

واذا تظاهرت الأدلة ، على وجوب العلم له تعالى ، فاننا نضيف هنا ، أن علمه محيط وشامل بجميع الأشياء ، لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الأرض ، ولا فى السماء .

فهو تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، خلافا لما زعمه الفلاسفة ، من أنه تعالى لا يعلم الا الكليات ، ولشناعة قولهم هذا ، فى هذه المسألة ، وفى مسألتين أخريين ، هما :

قولهم بقدم العالم ، وانكارهم لحشر الأجساد ، كفرهم الإمام الغزالى .

والدليل على عموم علمه تعالى ، وانه يعلم الكليات والجزئيات ، ان نسبة ذاته تعالى الى المعلومات ، سواء ، فلو أختص علمه تعالى : « بالبعض دون البعض » ، كان ذلك لمخصص ، وهو محال ، لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته ، لمنافاته الوجوب الذاتى » (١) .

وبعد ، فما فى الكون من احكام دقيق ، وترتيب محكم ، يقود كل ذى لب ، الى الايمان بأن الله تعالى عالم ، وأنه قد احاط بكل شىء علما .

---

(١) د. محمد الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٦٤ — ٦٥ .

المطلب الرابع
فى صفة الحياة

(أ) تعريفها :

عرفت الحياة بأنها : صفة تصحيح لمن قامت به الادراك .

وهو تعريف يقصد به أنها : صفة تصحيح لمن قامت به أن يتصف بصفات الادراك .

ولكن هذا التعريف ، يعم : الحياة القديمة ، الواجبة له تعالى ، والحادثة ، المتمثلة فيما على ظهر الدنيا ، من أحياء .

اما حياته — عز وجل — **فقد عرفوها بأنها :**

صفة ، ازلية ، قائمة بذاته تعالى ، زائدة عليها ، تقتضى صحة الاتصاف ، بنحو العلم والقدرة والارادة ، وغيرها من **الصفات الواجبة له تعالى** .

الاخراج بالمحترزات :

قولنا (صفة) : فى التعريف جنس ، أو كالجنس ، يشمل سائر الصفات ، الواجب اتصافه تعالى بها .

وقولنا (أزلية) : فصل أول ، مخرج للحياة الحادثة ، اذ هى كيفية ، يلزمها قبول الحس والحركة الارادية ، أى عرض ، يلزمه قبول الاحساس ، وقبول الحركة الارادية[١] ، وبدهى ، استحالة ذلك عليه تعالى .

وقولنا (قائمة بذاته) : فصل ثان ، مخرج لصفات السلوب .

وقولنا (زائدة عليها) : فصل ثالث ، مخرج الصفة النفسية (الوجود) ، على ما تقدم .

---

(١) السنوسى : السنوسية الكبرى . ص ٩٨ — ٩٩ . والبيجورى : ص ٧٨ . ومحمد الظواهرى : التحقيق التام . ص ٦٧ — ٦٨ .

وقولنا (تقتضى صحة الاتصاف ... الخ) : فصل رابع ، مخرج لمـــا عدا الحياة ، من صفات المعانى ، الواجبة له ، عز وجل .

وننبه هنا ، الى أن صفة الحياة ، ليس لها تعلقات ، فهى لا تتعلق بشىء ، على العكس من سائر صفات المعانى .

(ب) ادلتها :

الأدلة العقلية :

انه قد ثبت اتصافه تعالى ، بالعلم والقـــدرة والارادة ، وكل من كان كذلك ، تجب له الحياة ، فالله تعالى تجب له الحياة .

اما اتصافه تعالى ، بالعلم والقدرة والارادة ، فقـــد مضى الاستدلال عليه ، أثناء الحديث عن هذه الصفات .

وأما ان كل من كان كذلك ، تجب له الحياة ، فامارته : « اننا لا نعقل فى الشـاهد ، علماء قادرين غير أحياء ، والأمر لا يختلف شـــاهدا وغائبا ، مادام الحال واحد ، والشرط واحدا »(١) ، فوجب أن يكون كذلك فى الغائب، وهو الله ، عز وجل .

الأدلة النقلية :

فاذا جئنا الى موقف القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، من تقرير هذه الصفة له — عز وجل — وجدنا أن الله تعالى ، قد وصف نفسه بالحياة ، وهو مركوز فى الفطرة السليمة ، تقره بداهة العقول ، فمن أعطى النبات حياة جعلته ناميا ، ومن أعطى الحيوان حياة صار بها حيـــا ، ومن أعطى الانسان حياة جعلته مدركا ، لابد وان يكون حيا ، حياة ازلية ابدية . هـــذا ما أخبرنا به القرآن الكريم ، وجاءت به السنة الشريفة .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٨ .

فمن الإيات الكريمة التى تخبرنا بذلك ، قوله تعالى : « الم . الله لا اله الا هو الحى القيوم » . (آل عمران : ١ — ٢)

وقوله تعالى : « هو الحى لا اله الا هو ... . » .
(غافر : ٦٥)

ومن السنة الشريفة التى جاءت به ، ما روى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — « أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان يقول فى دعائه: اللهم لك اسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، واليك انبت ، وبك خاصمت، اعوذ بعزتك ، لا اله الا انت ، أن تضلنى ، أنت الحى الذى لا يموت ، والجن والانس يموتون » (١) .

---

(١) البيهقى : الأسماء والصفات . ص ١١١ . والبيهقى : الاعتقاد ، ص ٢٧ .

المطلب الخامس

فى صفتى السمع والبصر

ما تقدم من صفات المعانى ، التى يجب الاعتقاد بثبوتها لله — عزوجل — هى التى يستدل عليها بالعقل ، وقد أقمنا عليها البراهين العقلية ، وقد أيد الشرع العقل فيما توصل اليه .

وهناك من صفات المعانى ، مالا يمكن الاستدلال على ثبوته لله — عز وجل — بطريق العقل أولا ، ولكن يرد الشرع أولا بثبوتها له — عزوجل — ولا يستحيل عند العقل ثبوتها له — عز وجل — وهى ما تسمى بالصفات السمعية ، وهى ثلاثة صفات : السمع والبصر والكلام .

من صفات الله — عز وجل — السمع والبصر ، وهما من صفات الكمال الواجب له ، سبحانه وتعالى .

(ا) تعريفهما :

عرف أهل السنة السمع بأنه :

صفة ، ازلية ، قائمة بذاته تعالى ، تتعلق بالموجودات ، او بالمسموعات ، فتدركها ادراكا تاما ، يغاير ادراك العلم والبصر ، ويخالف طريق الادراك فى الحوادث .

وعرفوا البصر بأنه :

صفة ، ازلية ، قائمة بذاته تعالى ، تتعلق بالموجودات ، او بالمبصرات ، فتدركها ادراكا يغاير ادراك السمع والعلم ، كما يغاير طريق الادراك بالبصر فى الحوادث .

ومما تقدم ، فى عرضنا للصفتين السابقتين ، يمكن للقارىء الكريم ، أن يخرج بالقيود ، من تعريف هاتين الصفتين ، وأن يعلم أن وظيفة السمع ، تنحصر فى انكشاف المسموعات ، وأن وظيفة البصر تنحصر فى انكشاف المبصرات ، والانكشاف فى كل منهما ، مغاير للانكشاف بصفة العلم ، اذ المراد

بالمسموعات : الأصوات والكلام ، والمراد بالمبصرات : الأضواء والأشكال والألوان ، بينما الانكشاف فى العلم عام ، يشمل ذلك وغيره ، من سائر الواجبات ، والمستحيلات ، والجائزات .

(ب) تعلقهما :

اذا تقرر أن السمع والبصر ، عملهما كشف المسموعات والمبصرات حين حدوثها ، وقبل ذلك ، كل منهما صالحة للانكشاف ، فقد جعل العلماء لهما تعلقين : احدهما صلوحى قديم ، والثانى تنجيزى حادث .

(د) ادلتهما :

والدليل على ثبوتهما لله — عز وجل — ان السمع والبصر من الأمور المعلومة عن الدين بالضرورة ، وقد وصف الله — سبحانه وتعالى — بهما نفسه ، ووصفه بهما نبيه — صلى الله عليه وسلم — جاء ذلك فى الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

وقوله تعالى : « ان الله سميع بصير » . (المجادلة : ١)

ومن السنة ، قوله ، صلى الله عليه وسلم : « أربعوا على أنفسكم ، فانكم لا تدعون أصم ، أو غائبا ، وانما تدعون سميعا بصيرا » ..

نعم ، قد يقال : ان غاية ما تثبته هذه الآيات ، وتلك الأحاديث ، انه تعالى سميع بصير ، وهو مالم ينازع فيه أحد ، ولكن المتنازع عليه ، هو أن لله تعالى سمعا وبصرا .

ويجاب على ذلك بأنه : لا يفهم من لفظى السميع البصير ، الا ذات مقدسة اتصفت بالسمع والبصر ، والقول بغير ذلك مكابرة ، وانكار لما عليه أهل اللغة .

ثم ، ان السمع والبصر كمال ، فلو لم يتصف بهما الله — عز وجل —

للزم اتصافه بضدهما ، من الصمم والعمى ، وكلاهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال ..

كيف ، وقد بكت ابراهيم — عليه السلام — اباه ، على عبادته آلهة لا تسمع ، ولا تبصر ، قال تعالى حكاية عن قول ابراهيم — عليه السلام — لأبيه : « يا أبت لما تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » .

(مريم : ٤٢)

كما حكى القرآن الكريم ، توبيخ ابراهيم — عليه السلام — لقومه ، على هذا — ايضا — قال تعالى حكاية عنه ، عليه السلام : « قال هل يسمعونكم اذ تدعون » . (الشعراء : ٧٢)

وما يراه الكعبى ، وبعض المعتزلة ، من أن السمع هو : العلم بالمسموعات ، وأن البصر هو : العلم بالمبصرات ، فهما نوعان من العلم ، هو خلافا للراجح ، من أنهما صفتان ، مغايرتان للعلم ، كما بينا .

والجمع بين صفتى السمع والبصر ، فى الأدلة السابقة ، وبين صفتى السمع والعلم ، فى مثل قوله تعالى : « انه هو السميع العليم » .

(فصلت : ٣٦)

يؤيد ذلك التغاير ، بين هذه الصفات الثلاثة ، لأن الجمع يقتضى التعدد ، فيجب الايمان بأن الله — عز وجل — سمعا وبصرا يليق بذاته المقدسة ، وليس السمع الحادث ، الذى هو عبارة عن : قوة مودعة فى العصب المتعلق به ، ولا البصر الحادث ، الذى هو عبارة عن : القوة المودعة فى العصب المتعلق به .

على أن للايمان بسمع الله تعالى وبصره ، أثره على سلوك الفرد ، اذ يولد فيه المزيد من خوف الله تعالى وتقواه ، مادام يوقن بأن الله تعالى يسمعه ويراه(١) ، ومثال ذلك قصة عمر بن الخطاب وابنة بائعة اللبن ،

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٨٠ — ٨١ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٨٥ .

التى ذكرتها كتب الآثار ، وصورها الكاتب الاسلامى خالد محمد خالد فقال(١) :

« هناك فى تلك الليلة الشاتية ، حيث المدينة ساكنة ساجية ، قد آوى الناس فيها الى دورهم ومضاجعهم يلتمسون الدفء من ذلك الصقيع الراعد ، الا رجلا واحدا أفزعته مسؤلياته — وقد كانت دائما تفزعه — فنضا عنه غطاءه ، وخرج الى طرقات المدينة التى خلت من كل حى ، ولم يبق بها سوى كتل الظلام ، وعواء الريح .

خرج الرجل وحده يتعسس ، فلعل هناك جائعا ، أو مريضا ، أو مقهورا ، أو ابن سبيل . لعل هناك شأنا من شئون الناس قد غاب عنه ، والله سائله عنه ومحاسب عليه . فالرجل خليفة المسلمين وامير المؤمنين .

اجل ، انه هو — عمر بن الخطاب — رضى الله عنه وأرضاه .

وطال تعسسه وتطوافه حتى ادركه التعب ووخزه الصقيع ، فلاذ بجدار دار صغيرة فقيرة ، وجلس يستريح قليلا ليستأنف خطوه فيما بعد الى المسجد ، فقد أوشك الفجر ان يجىء .

واذ هو فى متكئه ، سمع حوارا داخل الدار .

كان الحوار يجرى بين أم وابنتها حول ذلك القدر الضحل من اللبن الذى جاء به ضرع شاتهما فى ذلك الهزيع ، وكانت الأم تدعو ابنتها كى تخلط اللبن بالماء ، حتى يزداد ويبقى ثمنه بحاجات يومهما الوافد .

سمع امير المؤمنين حوارهما .

الأم تقول لأبنتها : يا بنية ، امذقى اللبن بالماء .

والبنت تجيب أمها : كيف أمذق ، وقد نهى امير المؤمنين عن المذق ؟ .

وتعود الأم قائلة : ان الناس يمذقون ، فامذقى ، فما يدرى امير المؤمنين بنا أن مذقنا ، ولا يرانا .

---

(١) خالد محمد خالد : خلفاء الرسول . ص ٤٩٥ — ٤٩٦ . الطبعة الأولى . دار الفكر . بيروت . ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

وتجيبها الفتاة : **يا اماه ، ان كان امير المؤمنين لا يرانا ، فرب امير المؤمنين يرانا !** .

واغرورقت عينا أمير المؤمنين بدموع الغطبة والفرح ، وسارع الى المسجد فصلى الفجر بأصحابه ، ثم عاد مسرعا الى داره ، ودعا ابنه عاصما وامره ان ياتيه بحقيقة اهل تلك الدار .

وعاد عاصم الى أبيه بمعلومات وافية عن الام وأبنتها ، وقص أمير المؤمنين على ولده ما سمعه من حوار ، ثم قال له ، ولقد كان مزمعا على زواج : اذهب يا بنى فتزوجها ، فما أراها الا مباركة ، ولعلها تلد رجلا يسود العرب !! .

وتزوج عاصم تلك الفتاة الفقيرة الشريفة الورعة ، وانجبت له فتاة ، اسموها ليلى ، وكنوها ام عاصم .

ودرجت ام عاصم هذه فى شبابها التقى النقى ، حتى تزوجها عبد العزيز ابن مروان ، فولدت له عمر بن عبد العزيز .

تلك اذن ذرية بعضها من بعض . ولقد صدقت نبوءة امير المؤمنين عمر بن الخطاب فى الفتاة المباركة .

المطلب السادس

فى صـــفة الـــكلام

تمهيـــد :

تعتبر مسألة كلامه تعالى ، من المسائل التى كثر فيها الخلاف ، واحتدم فيها النزاع ، وتعددت فيها آراء العلماء ، حتى انها بلغت تسعة آراء ، وفقا لما ذكره شارح العقيدة الطحاوية(١) . وسنقتصر هنا ، على ذكر اربعة منها :

١ ـ الراى الأول :

ويمثله الحشوية والحنابلة . ويرون أن كلامه تعالى ، هو : الحروف والأصوات ، المتوالية المترتبة ، وانها قديمة ، وقائمة بذاته تعالى .

بل غالى بعضهم ، وزعم أن : جلد المصحف الشريف قديم .

وهو راى بدهى البطلان ، لبداهة حدوث الألفاظ والحروف . وبيـــان ذلك : ان كتابة هذه الحروف والألفاظ فى المصحف الشريف ، بعد أن لم تكن مكتوبة ، وجواز محوها منه ، يدل على حدوثها ، اذ لو كانت قديمة ، كمـــا يزعمون ، ما قبلت شيئا من ذلك ، لأن القديم لا يقبل الزوال ، ولا التغيير ، أو المحو والتبديل .

وكذلك لما يترتب على هذا الراى ، من قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو ممتنع بداهة ، لاستحالة قيام الحوادث بالقديم تعالى(٢) .

٢ ـ الراى الثانى :

وهو للمعتزلة ، وهؤلاء يقررون انه : ليس هناك كلام ، سوى الكلام اللفظى ، المركب من الحروف والأصوات ، ومن ثم ، فليس لله تعالى ، صفة

---

(١) ابن أبى العز الحنفى : العقيدة الطحاوية . ص ٧٩ .

(٢) الأستاذ الدكتور / عبد العزيز عبد الحى : الصفوة . ص ٧٩ . و د. محمد الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٧٣ . و د. محمد رشاد : ضوء جديد على جوهرة التوحيد . ص ١٥١ .

قائمة بذاته — عز وجل — تسمى صفة الكلام ، وانما هو فعل ، من أفعـاله تعالى ، فيكون حادثا ، كغيره من سائر أفعاله ، عز وجل .

والمتكلم ، فى نظرهم ، هو : من خلق الكلام وأوجده . فالله تعـالى متكلم ، بمعنى أنه : يخلق الكلام فى غـيره ، كاللوح المحفـوظ ، والملك ، والشجر ، وغير ذلك .

ومعنى تكليم الله تعالى : موسى — عليه السـلام — فى نظرهم ، أن الله — عز وجل — خلق الكلام فى شجرة ، وأن موسى — عليه السلام — سمعه من تلك الشجرة ، ولم يسمعه مباشرة من الله ، عز وجل .

وقد قدمت المعتزلة ، العديد من الأدلة ، على ما ارتأته ، نقتصر على ذكر دليلين منهما :

(أ) أنه معلوم بالضرورة ، أن القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى ، هو هذا الكلام ، المؤلف المنظم من الحروف المسموعة ، وله أول ، وله آخر ، فهو حادث ، وخواصه المشهورة ، انما تصدق على هذا المؤلف الحادث .

والجواب ، أن كلام الله تعالى ، يطلق بالاشتراك ، أو المجاز المشتهر ، على المؤلف المخصوص ، الذى ترجع اليه الخواص ، كما يطلق على المعنى القائم بالنفس ، حقيقة .

(ب) أنه لو كان له تعالى ، كلام فى الأزل ، لكان متنوعا فى الأزل ، والأمر والخبر فى الأزل ، ولا مأمور ولا سامع سفه ، وهو محال على الله تعـالى .

والجواب على ذلك ، من جهتين :

الأول : أننا نمنع أنه : لو وجد ، لكانت له أنواع . وهذا ، من قياس الغائب على الشاهد ، ويكون تنوعه ، فى مالا يزال بحسب تعلقاته .

والثانية : أن وجود المخاطب ، انما هو فى الكلام اللفظى ، دون الكلام النفسى .

أما النفس ، فيكفيه الوجود العلمى ، أو أن السفه والعبث انما يلزم ، لو الزم المعدوم ، وأمر فى عدمه .

وأما علي تقدير وجوده ، بأن يكون طلبا للفعل ، ممن سيكون ، فلا سفه فيه ، ولا عبث ، بل هو واقع ، كما فى خطابات النبى — صلى الله عليه وسلم — بأوامره تعالى ونواهيه ، فهى لكل مكلف يوجد الى يوم القيامة ، لأن اختصاصات خطاباته بأهل عصره ، وثبوت الحكم فيمن عداهم ، بطريق القياس ، بعيد جدا(١) .

٣ — والرأى الثالث : الكرامية :

وهؤلاء يوافقون الحنابلة والمعتزلة ، فى أنه : لا يوجد سوى الكلام اللفظى ، المركب من الحروف والأصوات ، المتوالية المترتبة . الا أنهم يخالفون المعتزلة ، حين يحكمون بحدوث الكلام له تعالى ، بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى وتقدس ، وهو مالا يقول به واحد من العقلاء والمفكرين، مما يجعلنا نضرب صفحا عن الاشتغال بابطال هذا الرأى ، والرد عليه(٢) .

٤ — والرأى الرابع : لأهل السنة :

وهم يقررون أن : الكلام ، كما يطلقه أهل اللغة ، على الكلام اللفظى ، يطلقونه ، كذلك ، على المعنى النفسى . ويستشهدون على ذلك ، بقول الأخطل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن هنا ، فأهل السنة ، يقولون بنوعين من الكلام له ، عز وجل :

---

(١) د. محمد الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٧٦ — ٧٨ . بتصرف .

(٢) الأستاذ الدكتور / محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ٥٩ . والمرجع السابق . ص ٧٣ .

احدهما لفظى حادث ، يخلقه الله تعالى فى غيره ، بمعنى أنه ليس لأحد فيه كسب .

والثانى نفسى قديم : وهو المعنى بصفة الكلام الواجبة له تعالى .

(أ) تعريفهــا :

عرفها أهل السنة بأنها :

صفة ، وجودية ، ازلية ، قائمة بذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر ، والأعراب والبناء ، ومنزهة عن السكوت والآفة ، تدل على جميع الواجبات والمستحيلات والجائزات ، وذلك عن طريق العبارة والكتابة والاشارة .

شرح التعريف :

ولا يراد (بالصفة) ، فى هذا التعريف ، معناها فى تعريفى القــدرة والارادة — مثلا — اذ هى فى القدرة تعنى : القوة التى يكون بها التأثير ، وفى الارادة : القوة التى يكون بها التخصيص ، أما هنا ، فمعناها : المعنى القائم بالنفس .

وانما كانت (قائمة بذاته تعالى) ، لما ثبت من انه تعالى متكلم ، ولا معنى للمتكلم ، الا من قام به الكلام .

والمقصود من كونها (ليست بحرف ولا صوت) ، أن كلام الله تعالى ، ليس الفاظا تصنعها الشفتان واللسان ، وتضبطهما الرئتان والحنجرة ، فذاك شأن الانسان ، لا وصف الرحمن ، عز وجل .

والمراد (بالسكوت والآفة) ، الباطنيان ، ومعنى السكوت : عدم تدبير الكلام فى نفسه ، مع القدرة عليه . ومعنى الآفة : عجز يمنعه عن الكلام ، كالطفولة والخرس .

ومعنى كونها (تدل على الواجبات والمستحيلات والجائزات) ، أنهــا شاملة للأقسام الثلاثة :

فهى تدل على أن الله — سبحانه وتعالى ، واحد ، قادر ، موصوف بكل كمال ، ومنزه عن كل نقص ، كما تدل على الأمر بالطاعات ، وعلى النهى عن المحرمات ، وعلى الوعد بالثواب من أطاع ، وعلى الوعيد بالعقاب لمن عصى ، وعلى الاخبار بجميع ما كان ، وما يكون ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن هناك بعثا ، وحسابا ، وجنة ، ونارا ، وثوابا ، وعقابا .

والمراد (بدلالة العبارة والكتابة والاشارة) ، الدلالة العقلية ونحوها ، لا الدلالة الوضعية .

فمثلا ، اذا قلت : محمد ياكل . فالدلالة الوضعية لهـذا التركيب : حصول الأكل من محمد ، فى الخارج .

هذا المدلول الخارجى ، له صورة ذهنية ، فى عقل المتكلم . هـذه الصورة الذهنية ، هى الكلام النفسى ، ودلالة هذا التعبير عليها ، ليست دلالة وضعية ، بل دلالة عقلية . فالمراد من مدلول العبـارة ... الخ ، المدلول الذهنى ، لا المدلول الخارجى . وهذا المعنى القائم بذاته تعالى ، ان عبر عنه باللغة العبرية ، كان توراة ، وان عبر عنه باللغة السريانية ، كان انجيلا ، وان عبر عنه باللغة العربية ، كان قرآنا كريما .

الاخراج بالمحترزات :

قولنا (صفة) : جنس فى التعريف ، أو كالجنس ، تشمل سائر الصفات الواجبة له تعالى .

و (وجودية) : فصل أول ، مخرج لصفات السـلوب ، فان مفهومها سلب ضدها عن موصوفها .

و (أزلية) : فصل ثان ، مخرج للكلام الحـادث . ذلك أنه قد ثبت ، أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو آمر ، ناه ، فلا يخلو اما أن يكون : آمر بأمر قديم ، أو بأمر محدث .

فان كان محدثا ، فلا يخلو اما أن : يحدثه فى ذاته ، أو فى محل ، أو لا فى محـل :

يستحيل ان يحدثه فى ذاته ، لانه يؤدى الى ان يكون تعالى محلا للحوادث ، وذلك محال .

ويستحيل ان يكون فى محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفا .

ويستحيل ان يحدثه فى لا محل ، لان ذلك غير معقول .

فتعين أنه قديم ، قائم به ، صفة له .

و « قائمة بذاته تعالى » : فصل ثالث ، مخرج للصفة النفسية (الوجود) ، فان الوصف بها يدل على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها .

و « ليست بحرف ولا صوت ... الخ » : فصل رابع ، مخرج لما عدا صفة الكلام ، من صفات المعانى[1] .

(ب) اقسام الكلام :

ومع ان كلام الله تعالى واحد ، لا تعدد فيه ، الا انه له اقساما اعتبارية، باعتبار متعلقه . فمن حيث تعلقه : بطلب اقامة الصلاة — مثلا — أمر ، وبطلب ترك الزنا — مثلا ، نهى ، وبأن فرعون — مثلا — فعل كذا ، خبر ، وبأن العاصى له النار ، وعيد ، وبأن الطائع له الجنة ، وعد ، الى غير ذلك[2] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل . بهامش الفصل . جـ ١ ، ص ١٤٢ . ومحمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ٥٨ . و د. محمد رشاد عبد العزيز : ضوء جديد على جوهرة التوحيد . ص ١٥٠ ، ص ١٥٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل . بهامش الفصل . جـ ١ ص ١٤٣ . والبيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ .

(د) تعلقات الكلام :

ذكر علماء الكلام ، أن لصفة الكلام ثلاثة تعلقات : تنجيزى قديم ، وهذا يكون بالنسبة لغير الأمر والنهى . وأما بالنسبة للأمر والنهى ، فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهى ، فكذلك ، وان اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى ، كان التعلق فيهما صلوحيا قديما ، قبل وجود المأمور والمنهى ، وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما(١) .

(د) الأدلــــه :

استدل أهل السنة ، على اثبات الكلام النفسى له — عز وجل — بأدلة كثيرة ، سمعية وعقلية .

فمن السمع :

أولا : الاستدلال بآيات القرآن الكريم ، الدالة على ذلك ، من مثل :

— قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » . (النساء : ١٦٤)

أى أنه تعالى أزال عنه الحجاب ، حتى أسمعه كلامه القديم .

وقوله تعالى : « ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » . (لقمان : ٢٧)

وثانيا : ما نقل عن الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — من أنه تعالى ، أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وكل هذا بالكلام النفسى .

وثالثا : أن السلف — رضوان الله عليهم أجمعين — أجمعوا على ذلك .

ووجه دلالة هذه الأدلة ، على اتصافه تعالى بالكلام النفسى ، أن أهل اللغة ، كما يطلقون الكلام حقيقة على اللفظى ، كذلك ، يطلقونه على المعنى النفسى ، ولا معنى للمتكلم ، الا من قام به صفة الكلام ، وأن يمتنع قيام اللفظى

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ .

به تعالى ، لحدوثه ، فاذا ما ورد النقل ، بأنه تعالى متكلم ، تعين أنه له تعالى ، كلاما نفسيا قديما .

ومن العقــل :

— انه تعالى ، لو لم يتصف بصفة الكلام ، لاتصف بضدها ، وهى البكم ، والبكم نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

أن الكلام صفة كمال ، وكل كمال واجب له تعالى ، فتكون النتيجة : صفة الكلام واجبة له تعالى(١) .

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٢ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٨٥ . و د. محمد الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٧٣ .

تتمة : فى الحكم على القرآن الكريم

بان من كل ما تقدم ، أثناء عرضنا لآراء العلماء ، فى مسألة صفة الكلام، ما يلى :

— أن القرآن الكريم حادث ، عند كل من المعتزلة والكرامية .

— أن القرآن الكريم قديم ، بألفاظه ومعانيه ، عند الحنابلة .

— أما أهل السنة ، فيتبين رأيهم فى القرآن الكريم : قديم هو ، أم حادث ؟ فى ضوء الحقائق التالية :

١ — الكلام ، يطلق على الكلام النفسى ، وعلى الكلام اللفظى ، واطلاقه على الكلام النفسى أشهر ، بل قيل أنه حقيقة فيه .

٢ — القرآن الكريم ، يطلق على الألفاظ المقروءة ، وعلى الصفة النفسية القائمة بذاته تعالى ، وهو فى الأول أشهر .

٣ — لكلام الله تعالى اللفظى ، دلالتان :

الأولى : دلالته على معناه الموضوع له .

والثانية : دلالته على الصفة النفسية ، لأنه من له كلام لفظى ، يدل كلامه ، بطريق الالتزام عرفا ، على المعنى النفسى ، لأن الألفاظ ترجمة عما فى النفس .

٤ — الله تعالى كلام نفسى ، هى الصفة السابق تعريفها ، القائمة بذاته — عز وجل — وكلام لفظى ، مثل القرآن الكريم ، المقروء ، المتلو ، المتعبد به ، المنزل على النبى — صلى الله عليه وسلم — ومعنى كونه كلام الله تعالى ، أنه خلقه ، وليس لأحد فيه كسب .

وعلى هذا ، يكون رأى أهل السنة ، أن القرآن الكريم — أى كلام الله تعالى النفسى — قديم ، وغير مخلوق ، وقائم بذاته تعالى .

فليس حادثا ، لاستحالة قيام الحوادث بذاته — عز وجل — ولقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « القرآن كلام الله غير مخلوق » .

أما القرآن الكريم ، كلام الله تعالى اللفظى ، فهو حادث ، لكن ، لا يصح وصفه بالحدوث ، دفعا للايهام ، الا فى مقام التعليم .

لكن ، ماذا يصنع اهل السنة ، فى الآيات الكريمة ، التى تشعر بأن القرآن الكريم مخلوق ، من مثل قوله تعالى : « انا أنزلناه فى ليلة القدر » . (القدر : ١)

وقوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر ... » . (الحجر : ٩)

يجيبون على ذلك ، بأنه يمكن حمل هذه الآيات الكريمة ، وأمثالها ، على الكلام اللفظى ، المقروء المتلو ، المتعبد به ، لا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى(١) .

وبعـــد :

فلا زالت هناك ، امور متعلقة بمسألة صفاته تعالى ، وغيرها من موضوعات علم التوحيد ، تستوجب المزيد من العناية والبحث ، على هـذا المنهج ، الذى التزمت به ، ولكنى أرجأ الحديث عن ذلك ، الى أجزاء تالية ، وذلك ان شرح الله الصدر ، وأمد فى العمر ، والحمد لله أولا وآخرا ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم .

---

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ — ٨٠ . بتصرف . ومحمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٨٥ .

ثبت المراجـــع

اولا — مراجع القرآن الكريم :

١ — المصحف الشريف .
٢ — ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، جـ ١ ، مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٠ م .
٣ — أحمد بن منير الاسكندرى : الانتصاف بهامش الكشاف للزمخشرى ، جـ ٤ .
٤ — محمود بن عمر الزمخشرى : الكشاف عن حقـائق غوامض التنزيل وعيـون الأقاويل فى وجـوه التأويل ، المكتبة التجـارية الكبرى ، ١٩٥٣ م .

ثانيا — مراجع السنة الشريفة :

١ — ابن حجر العسقلانى : فتح البارى شرح صحيح البخارى ، جـ ٣ ، مصطفى الحلبى ، القاهرة .
٢ — أحمد عبد الرحمن البنا : المنهل العذب المورد شرح سنن أبى داود ، المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢ هـ .
٣ — البخارى : صحيح البخارى ، المجلد الثالث ، جـ ٩ ، دار الشعب ، بدون تاريخ .
٤ — الساعاتى : الفتح الربانى ، جـ ٣ ، دار احياء الكتب العربيـة ، بدون تاريخ .
٥ — مسلم : صحيح مسلم ، جـ ١ ، دار احياء الكتب العربيـة ، بدون تاريخ .
٦ — ا.د. موسى شاهين لاشين : المنهل العـذب المورد شرح سنن أبى داود ، المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢ هـ .

ثالثا — مراجع علم الكلام :

١ — ابراهيم البيجورى : حاشية البيجورى على متن السنوسية ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

٢ — ابراهيم البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، طبعة المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٢ هـ ، وطبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧١ م .

٣ — ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، تحقيق د. محمد عبد الستار نصار ، و د. عماد خفاجى ، مكتبة الأزهر ، بدون تاريخ .

٤ — ابن خلدون : المقدمة ، دار التحرير للطباعة والنشر .

٥ — ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ، الأنجلو ، ١٩٥٥ م .

٦ — ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٧ م .

٧ — ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية المعطلة ، المطبعة المنيرية .

٨ — ابن متوية : المجموع من المحيط بالتكليف ، المجلد الأول تحقيق / عمر السيد عزمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .

٩ — ابن هشام : السيرة النبوية ، جـ ٤ ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨ م .

١٠ — أبو بكر البيهقى : الأسماء والصفات ، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، دار احياء التراث العربى .

١١ — أبو بكر البيهقى : الاعتقاد .

١٢ — أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ م .

١٣ — أبو حامد الغزالى : احياء علوم الدين ، جـ ١ ، مكتبة صبيح بالأزهر .

١٤ — ابو حامد الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ، دار الطباعة المنيرية ، ١٣٥١ هـ .

١٥ — ابو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال ، الطبعة الثانية ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، الأنجلو ، ١٩٥٥ م .

١٦ — أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٢ م .

١٧ — أبو الحسن الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، طبعة حيدر آباد ، الهند .

١٨ — أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، تحقيق ا.د. محمد محيى الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية .

١٩ — أبو الحسن عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق شتشديو ، الطبعة الأولى ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٥ م .

٢٠ — أبو الحسين الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ، لجنة التاليف والترجمة والنشر .

٢١ — أبو الفتح الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل ، مكتبة صبيح ، ١٩٦٤ م .

٢٢ — أبو الفتح الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد .

٢٣ — أبو المظفر الاسفراييني : التبصير فى الدين ، مكتبة الخانجى ، مصر ، ١٩٥٥ م .

٢٤ — احمد أمين : ضحى الاسلام . الطبعة الثامنة ، ج ٣ ، النهضة المصرية ، ١٩٧٣ م .

٢٥ — حسن السيد المتولى : مذكرة التوحيد والمقولات ، الطبعة الرابعة ، مطبعة حجازى ، ١٩٥٣ م .

٢٦ — د. حسن محرم الجوينى ، و د. عبد السلام خضير : تعليقات على شرح الجوهرة فى علم التوحيد ، بدون ناشر ، ١٩٧٨ م .

٢٧ ـــ خالد محمد خالد : خلفاء الرسول ، الطبعة الأولى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ .

٢٨ ـــ سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

٢٩ ـــ سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ ١ ، طبعة الهند .

٣٠ ـــ د. سليمان سليمان خميس : توضيح العقائد النسفية ، جـ ١ ، دار نشر الثقافة ، ١٩٥٥ م .

٣١ ـــ السنوسى : السنوسية الكبرى ، الطبعة الأولى ، مصطفى الحلبى ، ١٩٣٦ م .

٣٢ ـــ السيد الشريف على الجرجانى : حاشية شرح الطوالع ، المطبعة الخيرية ، مصر ، بدون تاريخ .

٣٣ ـــ السيد الشريف على الجرجانى : شرح المواقف ، الموقف الخامس ، تحقيق د. احمد المهدى ، مكتبة الأزهر ، ١٩٧٦ م .

٣٤ ـــ صالح موسى شرف : التوحيد .

٣٥ ـــ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، جـ ٢ ، دار الكتب الحديثة .

٣٦ ـــ د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، مطبعة مخيمر ، بدون تاريخ .

٣٧ ـــ عبد السلام ابراهيم اللقانى : اتحاف المريد ، بهامش تحفة المريد ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٣ م .

٣٨ ـــ د. عبد العزيز سيف النصر : دراسات فى الفكر العقدى والأخلاق فى الاسلام ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٦ م .

٣٩ ـــ ا.د. عبد العزيز معتوق عبد الحى : الصفوة ، المطبعة العثمانية ، المنصورة ، ١٩٥٧ م .

٤٠ ـــ عضد الدين الايجى : المواقف فى علم الكلام ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، ١٩٤٧ م .

٤١ — علي بن أبي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ، توضيح زهير الجاويش ، دار احياء السنة النبوية ، الاسكندرية ، ١٣٩٢ هـ .

٤٢ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة بكلية اصول الدين بالقاهرة : دراسات فى الفكرى العقدى والأخلاق فى الاسلام ، الطبعة الأولى ، مطبعة الحضارة العربية ، ١٩٧٦/٧٥ م .

٤٣ — محمد الحسينى الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام ، الطبعة الأولى ، النهضة المصرية ، ١٩٣٩ م .

٤٤ — د. محمد رشاد عبد العزيز دهمش : ضوء جديد على جوهرة التوحيد ، القسم الأول ، المكتب الحديث للطباعة والنشر والتوريدات ، بدون تاريخ .

٤٥ — محمد زاهد الكوثرى : مقدمة تبين كذب المفترى فيما نسب للامام الأشعرى لابن عساكر بن قاسم ، مكتبة حسام الدين القدسى .

٤٦ — ا.د. محمد شمس الدين ابراهيم : محاضرات فى التوحيد والعقيدة والحديث ، مذكرة بالاستنسل ، بدون تاريخ .

٤٧ — الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد ، الطبعة الثانية ، مكتبة المنار ، مصر .

٤٨ — محمد محمد الأمير : حاشية الأمير ، بهامش اتحاف المريد ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٣ م .

٤٩ — ا.د. محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة ، دار التاليف ، ١٩٧٢ م .

٥٠ — د. محمد الهراس : مناهج علم الكلام ، مذكرة بالأستنسل ، بدون تاريخ .

٥١ — الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة ، الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٩ م .

٥٢ — المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، طبعة بولاق ، دار التحرير للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ م .

٥٣ — نجم الدين النسفى : شرح سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية ، دار أحياء الكتب العربية .

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب ٨٧/٧٥٦٢

مطبعة الفجر الجديد

٣٨ شارع الكبارى ـ منشية ناصر

دار المنار للنشر والتوزيع

٩ شارع الباب الأخضر ـ ميدان الحسين

ص . ب ٦١ هليوبولس